Karl Jaspers

Origen y meta de la Historia

Alianza Universidad

Alianza Universidad

Karl Jaspers

Origen y meta de la historia

Versión española de
Fernando Vela



Título original:
Vom Ursprung und Ziel des Geschichte

Primera edición en «Revista de Occidente»: 1951

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2273-7
Depósito legal: M. 24-824 - 1980
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Artes Gráficas Ibarra, S. A.
Matilde Hernández, 31 - Madrid-19
Printed in Spain

INDICE

Págs.

Segunda parte: PRESENTE Y FUTURO

Págs.

Págs.

TERCERA PARTE: EL SENTIDO DE LA HISTORIA

PROLOGO

La historia de los hombres se ha desvanecido en su mayor parte del recuerdo. Solo se nos hace accesible, en mínima porción, mediante laboriosas investigaciones.

La profundidad de la larga prehistoria, en que todo el resto está fundado, todavía no ha quedado verdaderamente iluminado por las débiles luces proyectadas sobre ella. La tradición de los tiempos históricos —los tiempos del testimonio escrito— es fortuita e incompleta; en realidad, solo desde el siglo XVI pasa a los documentos. El futuro es un campo ilimitado de posibilidades, no está decidido.

Entre la prehistoria, cien veces más larga, y la inmensidad del futuro se extienden los cinco mil años de historia visible para nosotros, un ínfimo trozo en la existencia humana que se prolonga hasta perderse de vista. La historia está abierta por la prehistoria y por el futuro. Por ninguno de estos lados está conclusa, y no se puede obtener de ella una figura cerrada como una imagen integral que se sostiene por sí sola.

En medio de la historia estamos nosotros y nuestro presente. Este no es nada si se pierde como mero presente en el angosto horizonte del día. Mi libro quisiera contribuir a elevar nuestra conciencia del presente.

El presente, por una parte, está henchido del fondo histórico que en nosotros se actualiza —la primera parte del libro trata de la historia del mundo hasta nuestros días.

De otro lado, el presente está penetrado por el futuro en él latente,

cuyas tendencias, sea en oposición o en adhesión, hacemos nuestras —la segunda parte pretende hablar del presente y del futuro.

Pero este henchido presente hinca su ancla en el eterno origen. Arribar mediante la historia más allá de la historia, a lo trascendente, que nos envuelve, es lo último, que el pensamiento no puede alcanzar, pero que siempre ha de procurar rozar —la tercera parte trata de dilucidar el sentido de la historia.

KARL JASPERS.

Primera parte

HISTORIA UNIVERSAL

Introducción

LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Por virtud de la extensión y la profundidad de las transformaciones que en ella ha experimentado toda la vida humana recae sobre nuestra época la significación más decisiva. Solo la totalidad de la historia humana puede suministrar los módulos para entender el sentido del acontecer actual.

Pero cuando contemplamos la historia de la humanidad nos encontramos con el misterio de nuestro ser humano. El hecho de que tengamos historia, de que por virtud de la historia seamos lo que somos y de que esta historia haya durado hasta ahora un tiempo relativamente muy corto nos lleva a preguntarnos: ¿De dónde viene esto? ¿Adónde va? ¿Qué significa?

Desde los tiempos más remotos el hombre se ha formado una imagen de la totalidad: primero en formas míticas (teogonías y cosmogonías, en las que el hombre tiene su sitio), después en la idea de que Dios actúa a través de las decisiones políticas en el mundo (visión histórica de los profetas), más tarde como actos de revelación en el conjunto de la historia desde la creación y el pecado original hasta el fin del mundo y el juicio final (San Agustín).

Pero la conciencia histórica es esencialmente distinta cuando se apoya sobre bases empíricas y únicamente sobre estas. Las historias, legendarias todavía, de una génesis natural de la cultura que se extiende por todas partes, desde China hasta el Occidente, ya tenían este punto de vista. Hoy se ha

ensanchado extraordinariamente el horizonte real. La limitación temporal —la edad de seis mil años, según la creencia bíblica— ha desaparecido. Hacia el pasado y hacia el futuro se abre una infinitud. Con esto se enlaza la investigación de los vestigios históricos, de los documentos y monumentos del pasado.

Esta imagen empírica de la historia tiene que conformarse, ante la inmensa multiplicidad de los hechos, con la presentación de algunas leyes regulares y la descripción inconexionable de lo múltiple; entonces se ve que hay repeticiones y que en lo múltiple hay lo análogo; que hay ordenaciones políticas de poder con sus series típicas de formas y hay también la confusión caótica; que hay series regulares de estilo en lo espiritual y hay la nivelación de lo irregular permanente.

También se puede intentar componer una imagen total, unitaria y conexa de la historia de la humanidad. Entonces se descubren los círculos culturales que han existido y su transcurso, se les contempla primero separados y después en su influjo recíproco, se extrae el elemento común de su sentido y mutua inteligibilidad y, finalmente, se piensa un único sentido unitario en que quede ordenada toda la multiplicidad (Hegel) [1].

Quien se dedica a la historia realiza involuntariamente esas intuiciones universales que prestan unidad a su conjunto. Estas intuiciones pueden quedar sin crítica, incluso inconscientes y, por tanto, indiscutidas. En la manera de pensar históricamente suelen estar presupuestas como cosas evidentes, que van de suyo.

Así, en el siglo XIX se toma por historia universal la que, después de las etapas previas de Egipto y Mesopotamia, comienza en Grecia y Palestina y llega hasta nosotros; el resto pertenece a la etnología y queda fuera de la verdadera historia. La historia universal era la historia de Occidente (Ranke).

En cambio, para el positivismo del siglo XIX todos los hombres debían gozar del mismo derecho. Hay historia allí donde los hombres viven. La historia universal se extiende en espacio y tiempo a todo el planeta y queda ordenada geográficamente según su distribución espacial (Hemot). Dondequiera sobre la Tierra hay historia. Las batallas de negros

están al mismo nivel histórico que Maratón y Salamina, y tal vez fueron más importantes por el número de hombres llamados a las armas.

Pero otra vez pareció advertirse en la historia una ordenación y estructura al intuirse en ella culturas unitarias [2]. De la masa informe de la existencia humana meramente natural —esta era la intuición— surgían culturas semejantes a organismos, a manera de formas de vida independientes que tienen principio y fin y no se influyen mutuamente aunque alguna vez pueden encontrarse, interferirse y perturbarse. Spengler conoció ocho de estos cuerpos históricos, y Toynbee, veintiuno: Splengler les atribuye una vida de mil años; Toynbee, una duración indeterminada. Spengler se vio en la necesidad de atribuir a cada uno de estos organismos un proceso misterioso total, una metamorfosis, cuyas leyes creyó descubrir morfológicamente por analogía entre las fases de los distintos cuerpos culturales; porque para él todo es símbolo en la figura fisiognómica. Toynbee procede, en cambio, a un múltiple análisis causal desde el punto de vista sociológico; además, deja margen a las libres decisiones de los hombres, pero de tal suerte que también la totalidad se presenta a los ojos en la forma intuitiva de un proceso necesario en cada caso. Por esta razón, ambos extraen de su concepción total predicciones para el futuro [3].

Aparte de Spengler y Toynbee, Alfredo Weber ha desarrollado en nuestros días una gran imagen de la historia. Su concepción universal de la historia, su sociología de la cultura queda de hecho abierta, a pesar de su tendencia a tomar la totalidad de la cultura como el objeto del conocimiento. Desarrollando su clarividente intuición con un seguro sentido para el rango de las creaciones espirituales, traza el proceso de la historia de tal suerte que no obedece al principio de la dispersión en culturas separadas ni al de la unidad de la historia humana. Sin embargo, de hecho resulta a la postre la figura de un proceso histórico universal que se articula en culturas primarias más antiguas, culturas secundarias de primero y segundo grado hasta llegar a la historia del expansivo Occidente desde el año 1500.

No hay para qué examinar más estas concepciones; mi pro-

pósito es más bien esbozar por mi cuenta el esquema de una concepción total.

En mi esbozo voy inspirado, como por un artículo de fe, por la convicción de que la humanidad tiene un origen único y una meta final. Pero no conocemos en absoluto ni este origen ni esta meta. Unicamente los entrevemos en el vislumbre de símbolos equívocos entre los que se mueve nuestra existencia. Mediante la meditación filosófica tratamos de acercarnos a ambos, al origen y a la meta:

Todos los hombres somos parientes en Adán, procedemos de la mano de Dios y hemos sido creados a su imagen y semejanza.

En el origen, el ser se hacía manifiesto en un presente sin conciencia. El pecado original nos puso en el camino de llegar a la claridad de la patentización consciente mediante el conocimiento y la actividad práctica finita que se pone fines en el tiempo. Con la consumación del fin alcanzamos la armonía de las almas y nos vemos unos a otros en un presente amoroso, en una ilimitada comprensión, perteneciendo al único reino de los eternos espíritus.

Todo esto son símbolos, no realidades. Sin embargo, únicamente concebimos la historia universal —accesible empíricamente— en su sentido, sea que ella lo posea efectivamente o que se lo demos los hombres, bajo la idea de la unidad del conjunto total de la historia. Y en los hechos empíricos consideramos en qué medida responden o se oponen en absoluto a esa idea de la unidad.

De esta suerte se despliega ante nosotros una imagen de la historia en la cual pertenece a la historia, primero, lo que como hecho único, irrepetible, ocupa un lugar intransferible en el proceso unitario de la historia humana, y segundo, lo que tiene su realidad e indefectibilidad en la comunicación o continuidad del ser humano.

Esbocemos ahora en una estructura de la historia universal nuestro esquema que trata de dar a la historia de la humanidad máxima amplitud y la más decisiva unidad.

Capítulo 1
EL TIEMPO-EJE

En Occidente, la filosofía de la historia estaba fundada en la creencia cristiana. En las grandiosas obras de San Agustín hasta Hegel veía esta creencia el paso de Dios en la historia. Las acciones por las cuales Dios se revela son los capítulos decisivos. Así decía Hegel todavía: Toda la historia va a Dios y viene de El; el advenimiento del Hijo de Dios es el eje de la historia universal. Nuestra manera de contar el tiempo es el testimonio cotidiano de esta estructura cristiana de la historia universal.

Pero la creencia cristiana es *una* creencia, no la creencia de la humanidad. La falla estriba en que tal criterio solo puede tener validez para los cristianos creyentes. Pero tampoco en Occidente el cristianismo ha ligado su concepción empírica de la historia a esta creencia. Una proposición de fe no es para él una proposición de intelección empírica del proceso real de la historia. Para el cristiano, la historia sagrada sepárase de la profana como cosa de distinto sentido. Incluso el cristiano creyente puede investigar la tradición cristiana misma como otro objeto empírico.

Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo *empíricamente* como un hecho que, como tal, valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser, allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, sin el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y en general para todos

los hombres. No se necesitaría que fuera empíricamente concluyente y palpable; bastaría que tuviera por base una intuición empírica en forma que ofreciera un marco común de evidencia histórica para todos los pueblos. Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el «tiempo-eje».

A. Característica del tiempo-eje

En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanischadas, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito, Platón—, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros.

La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia.

Esto resulta de la reflexión. Un día la conciencia se hace

consciente de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace su objeto. Se producen combates espirituales por el intento de convencer a los demás mediante reflexiones, razonamientos, experiencias. Se ensayan las posibilidades más contradictorias. La discusión. la formación de partidos, la división de lo espiritual, cuyas partes, no obstante, se relacionan entre sí en la forma de contraposición, engendran inquietud y movimiento hasta lindar con el caos espiritual.

En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal.

Por virtud de este proceso, las concepciones, costumbres y situaciones quedan sometidas a examen y prueba, puestas en cuestión, disueltas. Todo cae en el vórtice. Lo que de la sustancia transmitida tradicionalmente todavía estaba vivo en la realidad fue puesto en claro en sus manifestaciones y de ese modo transmutado.

* * *

La *Edad mítica* con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos indos y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos. Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el *logos* contra el mito), el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas. La divinidad fue elevada a más alto rango al impregnarse de ética la religión. Pero el mito quedó como material de una lengua que con él expresaba cosa distinta de lo que contenía originariamente, convirtiéndolo así en alegoría. Los mitos fueron transformados, entendidos desde una nueva profundidad en esta fase de transición, que también era, aunque de otra manera, creadora de mitos en el momento que el mito en general quedaba destruido. El viejo mundo mítico decayó lentamente, pero perduró en el trasfondo del conjunto

por virtud de la creencia efectiva de las masas populares (y por esto pudo triunfar más tarde de nuevo en amplias zonas).

Esta total transformación de la existencia humana puede llamarse *espiritualización*. Del carácter cerrado e indiscutido de la vida se pasa al aflojamiento; de la quietud de las polaridades, a la inquietud de las contraposiciones y antinomias. El hombre ya no está ocluso en sí mismo. Está incierto de sí mismo y, por tanto, abierto para nuevas e ilimitadas posibilidades. Puede escuchar y comprender lo que hasta entonces nadie ha preguntado ni nadie ha declarado. Lo nunca oído se hace manifiesto. En su mundo y en sí mismo, el hombre percibe el ser, pero no definitivamente: el problema perdura.

Por primera vez hay *filósofos*. Los hombres se atreven a considerarse como individuos. Pensadores eremitas y tras humantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, se corresponden unos con otros por mucho que se diferencien en creencias, contenido y constitución íntima. El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo. En sí mismo descubre el punto de partida desde el cual se alza sobre sí mismo y sobre el mundo.

En el *pensamiento especulativo* el hombre se eleva al ser mismo que queda aprehendido, sin dualidad, al desaparecer la escisión del sujeto y el objeto y en la coincidencia de los contrarios. Lo que en la exaltación más alta es experimentado como ensimismamiento en el ser o como unión mística con la divinidad o como un hacerse instrumento de la voluntad de Dios, es enunciado por el pensamiento especulativo y objetivador de manera equívoca y errónea.

Es el verdadero hombre real que, ligado al cuerpo y encubierto por él, prisionero de sus instintos, sin más que una oscura conciencia de sí mismo, aspira a la liberación y salvación que ya puede alcanzar en el mundo, sea por la elevación a la idea, o por la paz de la ataraxia, o por la inmersión en la meditación, o por el conocimiento de sí mismo y del mundo, como Atman, o por la experiencia del Nirvana, o por la armonía con el Tao, o por la entrega a la voluntad de Dios. Existen extraordinarias diferencias en el modo de pensar y en la creencia, pero hay algo común: que el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de sí mismo

en la totalidad del ser y que entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo. Puede renunciar a todos los bienes del mundo, retirarse al desierto, a la selva, a la montaña, descubrir como anacoreta la fuerza creadora de la soledad, retornar como iniciado, como sabio, como profeta. En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad.

Lo que el individuo alcanza no se transmite a todos. La distancia entre las cimas de las posibilidades humanas y la multitud se hace entonces extraordinaria. Pero aquello en que se convierte el individuo transforma indirectamente a todos. El ser del hombre en su totalidad da un gran brinco.

* * *

Al nuevo mundo espiritual corresponde una *situación sociológica* que en las tres zonas muestra analogías. Existe una multitud de pequeños Estados y ciudades, una lucha de todos contra todos, en la cual fue posible, sin embargo, inmediatamente una sorprendente prosperidad, un enorme despliegue de fuerza y riqueza. En China, bajo el impotente reinado de la dinastía Tschou, las ciudades y los pequeños Estados cobran vida soberana; el proceso político consistía en el engrosamiento de los pequeños por la subyugación de otros más pequeños. En la Hélade y en el Asia anterior los pequeños vivían independientes, aun en la parte sometida a los persas. En India había muchos Estados y muchas ciudades independientes.

El *trato* mutuo ponía en circulación el movimiento espiritual dentro de cada uno de los tres mundos. Los filósofos chinos —Confucio, Mo-ti y otros— viajaban para trasladarse a lugares famosos, favorables a la vida espiritual (donde establecían escuelas que los sinólogos llaman academias), lo mismo que viajan los sofistas y filósofos en la Hélade y Buda peregrinó durante toda su vida.

Antes existía un estado espiritual relativamente permanente en que, a pesar de las catástrofes, todo se repetía; un estado de horizontes limitados, animados por un movimiento espiritual sosegado y muy lento, que no era consciente y, por tan-

to, no podía ser percibido. En cambio, ahora aumenta la tensión, a causa de un movimiento arrebatadoramente rápido.

Todo esto asciende a la conciencia. La existencia humana se convierte, como *historia*, en objeto de reflexión. Se percibe y se sabe que en el propio presente comienza lo extraordinario. Pero con ello se tiene a la vez conciencia de que le precede un pasado infinito. Ya al comienzo de este crecimiento del espíritu humano el hombre es movido por el recuerdo, tiene la conciencia del ser tardío, incluso del ser decaído.

La *catástrofe* está ante los ojos, se la quiere remediar mediante la inteligencia, la educación, la reforma. Se quiere tener en la mano el curso de los acontecimientos mediante planes, se pretende restablecer la buena situación o crearla por primera vez. Se piensa la historia entera como una serie de Imperios mundiales o como un proceso de continuo empeoramiento o como un ciclo o como una ascensión. Se medita sobre la manera en que vivirían mejor los hombres juntos y serían mejor administrados y gobernados. Las ideas de reforma dominan la acción. Los filósofos andan de Estado en Estado, son consejeros y maestros, son respetados y buscados, compiten y discuten entre sí. Existe una analogía sociológica entre el fracaso de Confucio en la Corte del Estado Wei y el de Platón en Siracusa, entre la escuela de Confucio, donde se formaban los futuros hombres de Estado, y la Academia de Platón, en que acontecía lo mismo.

La época en que todo esto se desarrolló a lo largo de siglos no fue una *simple y única evolución ascendente*. Había a la vez destrucción y nueva creación. No se alcanzó en absoluto la conclusión y remate. Las sumas posibilidades del pensamiento y de la práctica, que se realizaban en algunos individuos, no llegaron a ser bien común porque la mayoría de los hombres no podían seguirlos. Lo que al principio era libertad de movimiento se trocó, al fin, en anarquía. Al perder la época su fuerza creadora, se produjo en las tres zonas culturales la fijación de las doctrinas y la nivelación. Del desorden, que se hacía insoportable, surgió el impulso hacia una nueva sujeción mediante el establecimiento de una situación permanente.

La *conclusión* es, en primer lugar, política. Surgen grandes y poderosos Imperios hegemónicos por virtud de la conquista

casi simultáneamente en China (Tsin Schi huang-ti), en la India (la dinastía Maurya) y en Occidente (el reino helénico y el Imperio romano). Dondequiera aparece en el desmoronamiento una ordenación técnica, una organización planificada.

Pero también dondequiera perdura la *relación con el espíritu de lo precedente*, que se convierte en modelo y objeto de veneración. Sus obras y sus grandes personalidades están constantemente ante los ojos y se convierten en tema y contenido de la escuela y de la educación. (La dinastía Han instituye el confucionismo; Asoka, el budismo; la época de Augusto, la cultura heleno-romana).

Los Imperios universales constituidos al fin del tiempo-eje se consideran a sí mismos como fundados para la eternidad. Pero su estabilidad era engañosa. Aunque esos Estados, comparados con las formas estatales del tiempo-eje, duraron largo tiempo, todos fueron decayendo, para acabar en la disolución. Los milenios aportaron desde entonces cambios extraordinarios. Desde el fin del tiempo-eje la historia fue, en este aspecto, hundimiento y restauración de grandes Imperios, como lo había sido antes, durante los milenios de las grandes culturas primitivas. Pero en un distinto sentido, a saber: que en estas grandes culturas más antiguas faltaba aquella tensión hacia el espíritu surgida en el tiempo-eje, la cual desde entonces actúa incesantemente, dando a todo hacer humano nuevo problematismo y nueva significación.

B. La estructura de la historia universal sobre la base del tiempo-eje

La indicación de algunos hechos como los citados no basta para convencer concluyentemente de la verdad de una concepción histórica. Tan solo la actualización de toda la tradición histórica puede conducir a una creciente claridad de la tesis o su abandono. Esta actualización no puede ser asunto de un breve libro. Mis indicaciones son preguntas y requerimientos para ensayar la tesis.

Si la suponemos verdadera parece proyectarse sobre la historia, gracias a esta intuición del tiempo-eje, una luz que

dibuja algo así como una estructura de la historia universal. He aquí un bosquejo de esta estructura.

1. *Los milenios de las grandes culturas más antiguas* terminan con el tiempo-eje que las derrite, las toma y las hunde, bien porque el propio pueblo trajo la innovación, bien porque lo hicieron otros pueblos. Lo que existió antes del tiempo-eje pudo ser grandioso —como la civilización babilónica, la egipcia, la india, la primitiva cultura china—, pero todas ellas vivían como dormidas. Esas viejas civilizaciones se prolongan y persisten solo en aquellos de sus elementos que ingresan en el tiempo-eje y son recogidos y admitidos por el nuevo comienzo. En comparación con la claridad de la existencia humana en el tiempo-eje, cae sobre las viejísimas culturas precedentes un velo espeso, como si en ellas el hombre no se hubiera descubierto realmente a sí mismo. Sobre esto no pueden engañarnos algunos conatos patéticos que no tuvieron efecto en el conjunto ni se continuaron posteriormente (el diálogo del cansado de la vida con su alma en Egipto, los cánticos de penitencia en Babilonia, el *Gilgamesch*). La monumentalidad de la religión y del arte religioso, y las correspondientes creaciones jurídicas y formas autoritarias de Estado, son para la conciencia del tiempo-eje objeto de admiración y veneración, incluso modelo (así lo fueron para Confucio y para Platón); pero en tal forma que su sentido queda transformado por la nueva concepción.

Así, la idea de Imperio, que a fines del tiempo-eje cobra nueva fuerza y cierra políticamente esta época, procedía de las grandes culturas antiguas. Pero, mientras originariamente fue el principio creador de la cultura, ahora se trueca en el principio de la estabilización y momificación de una cultura declinante. Es como si el principio que un día hizo levantarse a la humanidad, y que era despótico de hecho, irrumpiera de nuevo, ya conscientemente despótico, mas para entumecer y conservar como el hielo.

2. De lo que en el tiempo-eje aconteció y fue creado y pensado ha vivido la humanidad *hasta hoy*. Siempre que se remonta de nuevo, retorna nostálgicamente a aquel tiempo y otra vez se deja inflamar por él. Desde entonces es válido decir que toda rememoración y nuevo despertar de las posi-

bilidades del tiempo-eje (Renacimientos) produce una exaltación del espíritu. El retorno a este comienzo es un suceso siempre repetido en China, la India y Occidente.

3. El tiempo-eje está, al principio, ciertamente, limitado en el espacio, pero *históricamente es universal.* Los pueblos que no participan en el tiempo-eje permanecen como «pueblos primitivos» en la forma de la vida ahistórica de los milenios o cienmilenios. Los hombres que viven fuera de los tres mundos del tiempo-eje se quedan aparte o entran en contacto con alguno de estos centros de irradiación. Así es como fueron admitidos en la historia. Así ingresan en ella, por ejemplo, en Occidente, los pueblos germánicos y eslavos; en Oriente, los japoneses, malayos y siameses. Para muchos pueblos primitivos, el contacto ha sido causa de su extinción. Todos los hombres que viven después del tiempo-eje, o bien perduran en el estado de pueblos primitivos, o bien participan en el nuevo acontecer, que es el único fundamento. Cuando ya hay historia, los pueblos primitivos son prehistoria remanente, cada vez más estrechada en el espacio, hasta que por último desaparecen —y esto solo ahora— definitivamente.

4. Entre los muchos mundos es posible, tan luego como se encuentran unos con otros, *una profunda comprensión recíproca.* Cuando se tropiezan se dan cuenta de que en los otros se trata también de lo propio. El contacto entre los hasta entonces distantes produce un mutuo efecto. Ciertamente que todavía no hay la verdad objetivable en una verdad común (esta no la hay más que en la ciencia cultivada metódicamente, con toda conciencia, la cual es capaz de extenderse por el mundo sin modificación y en la cual todos son llamados a colaborar); pero la auténtica e incondicionada verdad que vivimos los hombres, históricamente de diversos orígenes, se percibe y escucha mutuamente.

Resumimos. De la concepción del tiempo-eje se derivan las cuestiones y los criterios para toda la evolución precedente y posterior. Las grandes culturas anteriores pierden su configuración; los pueblos que las sostenían desaparecen de la vista al quedar incluidos en el movimiento del tiempo-eje. Los pueblos prehistóricos siguen siendo prehistóricos hasta que son absorbidos por el movimiento histórico emanado del tiempo-

eje, o, en otro caso, se extinguen. El tiempo-eje se asimila todo lo demás. De él recibe la historia universal la única estructura y unidad que se mantiene firme o se ha mantenido hasta ahora.

C. Comprobación de la tesis del tiempo-eje

1. *¿Es un hecho realmente dado?*

Las indicaciones más antiguas que conozco sobre el hecho se encuentran en Lasaulx y en Viktor von Strauss.

Lasaulx (en *Neuer Versuch einer Philosophie der Geschichte*, Munich, 1856, pág. 115) escribe: «No puede ser una casualidad que aparezcan casi al mismo tiempo en el siglo VI antes de Jesucristo, como reformadores de la religión popular, Zarathustra en Persia, Gautama-Buda en la India, Confucio en China, los profetas entre los judíos, el rey Numa en Roma y los primeros filósofos jónicos, dóricos y eleatas en Grecia.»

En el maravilloso *Comentario a Lao-tsé* (1870, pág. LXIV) de Viktor von Strauss, se lee: «En el mismo siglo en que Lao-tsé y Kungste vivían en China, se produjo un prodigioso movimiento espiritual en todos los pueblos cultos. En Israel profetizaban Jeremías, Habakuch, Daniel, Ezequiel, y una nueva generación erige (521-516) el segundo templo de Jerusalén. En Grecia vive todavía Tales; aparecen Anaximandro, Pitágoras, Heráclito, Jenofonte; nace Parménides. Entre los persas parece tener lugar una importante reforma de la vieja doctrina de Zarathustra. Y en la India surge Schakia-Muni, el instaurador del budismo.»

Desde entonces no son raras las indicaciones del hecho, pero únicamente de pasada; en conjunto, con la intención de establecer un paralelismo universal que atañe a toda la vida espiritual de la humanidad de aquel tiempo. Tratemos de hacernos algunas objeciones.

1. Una objeción es que *lo común* de todos esos hechos *es aparente*. Las diferencias de lengua, de raza, de estilo de los grandes Imperios, del carácter del recuerdo histórico son tan grandes, que lo común, en cambio, parece una serie de casua-

lidades. Toda formulación concreta del elemento común, en general queda contradicha por hechos. También se puede objetar con la tesis corriente de que, en el fondo, todo se presenta dondequiera entre los hombres como brote efectivo o como posibilidad. En la realización de lo que hay de común entre los hombres, dondequiera las diferencias son lo esencial, lo específico y lo histórico, mientras que el conjunto no se puede en ninguna parte concebir como uno más que en las propiedades generales ahistóricas de la existencia humana.

A esta objeción se puede contestar: Precisamente en el tiempo-eje se trata del elemento común en lo histórico, de la crisis * que llevó a los principios fundamentales del ser humano, vigentes hasta hoy, en las situaciones límites **. Aquí lo esencial es lo común, que justamente no acontece al ser humano en toda la Tierra, sino que históricamente solo se produce en estos tres orígenes sobre un pequeño espacio. La cuestión es si, a medida que aumenta nuestro conocimiento, y a pesar de todas las diferencias remanentes, la profundidad del elemento común se muestra cada vez más convincente e

---

* Siempre Jaspers usa la palabra alemana *Durchbruch* (rompimiento, irrupción) para designar la transformación radical del hombre y su existencia en el tiempo-eje. La hemos traducido por «crisis», a la cual hay que quitar su corriente sentido peyorativo, pues es una «crisis» para mejor. (*N. del T.*)

** Concepto importante en la filosofía de Jaspers es este de las «situaciones límites». El hombre siempre está en una situación; si sale de una es para entrar en otra; puede modificarlas, puede crear nuevas situaciones. Pero hay situaciones límites que no se modifican nunca esencialmente, sino en su manera de presentarse. Tienen un carácter definitivo, último. No podemos mirar más allá de ellas; son como un muro contra el cual tropezamos. No podemos modificarlas, ni desvirtuarlas, ni explicarlas; solo cabe aclararlas, describirlas. Tales son: que tengo que vivir forzosamente en una situación, que no puedo vivir sin lucha ni sufrimiento, que tengo que morir. Son una misma cosa con nuestra existencia empírica. Para eludirlas no puedo hacer más que ignorarlas, cerrar los ojos y oídos, puesto que no hay manera de superarlas; se resisten al conocimiento, y solo podemos sentirlas existencialmente. «Hacer la experiencia de las situaciones límites y existir son una sola y misma cosa», o dicho de otra manera: yo, como existente, no llego a mí mismo más que en las situaciones límites. (*N. del T.*)



impresionante. Entonces la simple coincidencia temporal se convierte en un hecho del que nos admiramos tanto más cuanto más claramente nos lo representamos. Pero esto solo en una exposición más amplia puede ser concluyente.

2. Otra objeción es que el tiempo-eje no es, en absoluto, un hecho, sino el *resultado de un juicio de valor*. Las obras de aquel tiempo son valoradas tan exageradamente por un prejuicio.

A esto se contesta: Allí donde se trata del espíritu, el hecho está ante los ojos solo cuando se entiende el sentido. Pero entender es, por esencia, valorar también al mismo tiempo. Una imagen histórica descansa empíricamente sobre una multitud de hechos particulares apilados, pero de ellos solos no resulta nada. Solo mediante el entender llegamos a la intuición, como de todo espíritu histórico, del tiempo-eje también. Y esta intuición es a la vez comprensión y valoración, es estar prendidos, cogidos por ella, porque nos atañe directamente, como nosotros mismos, porque nos importa como historia nuestra, pero no solo como pasado, del cual conocemos de qué manera ha actuado, sino como pasado cuya amplia acción originaria que se repite y comienza una y otra vez, es incalculable.

Por tanto, el hombre entero es el órgano para la investigación histórica. «Cada cual ve lo que trae en el corazón.» El punto de partida de la comprensión es nuestro presente, el aquí y el ahora, nuestra única realidad. Por esto, cuanta mayor altura alcance nuestra propia elevación más claro vemos el tiempo-eje.

Si la ordenación jerárquica del contenido histórico solo puede aprehenderse mediante la subjetividad de la existencia humana, esa subjetividad desemboca y se desvanece en la objetividad, no en la objetividad de lo puramente objetivo, sino en la objetividad que consiste en ver desde el lado de la comunidad, a la cual el hombre aspira cuando no se encuentra ya en ella; entonces, verdad es lo que nos liga.

Mi tesis es que en la comprensión común y en la valoración, que es indisoluble con aquella, el tiempo-eje se nos hace patente en su significación, válida para la humanidad en general como tal. Pero por la naturaleza del asunto esta tesis se sustrae

a una prueba concluyente y definitiva, aunque no obstante puede ser confirmada mediante la ampliación y profundización de la intuición.

3. Una tercera objeción es que *este paralelismo no tiene ningún carácter histórico*, pues lo que no descansa en el comercio espiritual no pertenece a una historia común.

Ya contra Hegel, que reunía la China, la India y el Occidente, como la serie dialéctica de las etapas recorridas por la evolución del espíritu, se formuló esta objeción de que no había contacto real entre una etapa y otra, como la hubo después en las fases siguientes de la historia occidental.

Pero en nuestra tesis se trata de algo esencialmente distinto. Nosotros negamos abiertamente la gradación desde China hasta Grecia —que no existió ni en el tiempo ni en el sentido—. Lo que existió fue más bien una yuxtaposición sin contacto en una misma época. Pero los múltiples caminos, separados entre sí en el origen, parecen conducir a la misma meta. Es lo mismo, que se diversifica en tres formas. Son tres raíces independientes de una historia que más tarde —tras interrumpidos contactos aislados— llega a la unidad, una unidad que solo es definitiva desde hace algunos siglos; en realidad, solo desde hoy.

La cuestión es, por tanto, de qué clase es el paralelismo.

2. *¿De qué clase es el paralelismo afirmado?*

El hecho pudiera no ser más que una suma de curiosos sincronismos sin significación histórica. Es posible indicar un gran número de sorprendentes sincronismos acontecidos en la historia. Por ejemplo:

En el siglo XVI, los jesuitas encuentran en el Japón una secta budista que existía desde el siglo XIII, asombrosamente análoga al protestantismo, y en realidad lo era. Según la exposición del japonólogo Florenz (en el compendio de Chantepie de la Saussaye), su doctrina era la siguiente: Una actividad en común de los hombres para ganar la salvación es ineficaz. La salvación depende de la fe, de la fe en la misericordia y auxilio de Amida. No hay buenas obras meritorias. La plegaria no es una

acción, sino solo el agradecimiento por la salvación que Amida ha concedido. «Si ya los buenos deben entrar en la vida, ¡cuánto más todavía ocurrirá esto con los malos!», dice Shinran, el fundador de la secta. Contra el budismo tradicional se formula esta prescripción: Ninguna obra, ninguna fórmula mágica ni conjuro, ningún amuleto, ninguna peregrinación ni penitencia, ningún ayuno ni cualquiera otra clase de ascesis. El profano tiene las mismas perspectivas de salvación que el sacerdote y el monje. Los sacerdotes no son más que una corporación para el adoctrinamiento de los profanos. No tienen por qué diferenciarse de estos por su comportamiento en la vida, y han de llevar las mismas vestiduras que estos. El celibato queda abolido. La familia es el círculo más eficaz para la vida religiosa. Los miembros de la secta deben «conservar el orden, obedecer las leyes del Estado y cuidar del bien del país, como buenos ciudadanos.»

Este ejemplo, que llega hasta la identidad con la doctrina fundamental del luteranismo, es sorprendente. Existen aún otros muchos paralelismos desde China hasta Europa a lo largo de los siglos, que han sido consignados en tablas sincronísticas.

A esta objeción contestamos:

Primero. De muchos paralelismos históricos se puede afirmar que dejan ver una regla, la cual se refiere exclusivamente a fenómenos aislados. Solo aquí, en el tiempo-eje, encontramos un paralelismo que no sigue una ley general, sino que es más bien un hecho único, auténticamente histórico, de un carácter universal, en el sentido de que incluye todos los fenómenos espirituales. El tiempo-eje es el único paralelismo total, universal, histórico-mundial, y no una simple coincidencia de fenómenos singulares. Los fenómenos y series de fenómenos particulares no constituyen el paralelismo de que hablamos cuando nos referimos al tiempo-eje.

Segundo. Solo en aquellos siglos se registran la semejanza de los tres movimientos paralelos. El intento de continuar el paralelismo después del tiempo-eje —mediante tablas de sincronismos que abarcan milenios— siempre resulta artificioso. No hay evoluciones paralelas, sino más bien divergentes. Si originariamente parecen tres caminos que se dirigen

a la misma meta, acaban por separarse. Pero cuanto más retrocedemos hacia el tiempo-eje, tanto más emparentados y afines nos hacemos unos con otros, tanto más cerca nos sentimos.

Cada vez me parece más inverosímil que este carácter total del tiempo-eje sea un juego ilusorio de la casualidad histórica. Más bien parece patentizarse en ello la existencia de algo común en la profundidad, un origen, un punto de partida del ser humano. La creciente divergencia posterior todavía presenta algunas analogías ocasionales, indicios de la procedencia común; pero, en conjunto, no muestra aquella originaria y real comunidad de sentido.

El único paralelismo de carácter histórico-universal comparable es el comienzo de las grandes culturas antiquísimas de Egipto, Mesopotamia, la cuenca del Indo y China. Sin embargo, en esta coincidencia temporal se registran diferencias de milenios. Los comienzos de esas culturas oscilan entre los cinco mil y tres mil años antes de Jesucristo (Mesopotamia y Egipto; a la misma época pertenecen los restos más antiguos encontrados en Creta y Troya). En el tercer milenio comienzan las culturas china e india.

Comparables a estas viejas culturas son la mejicana y la peruana, que deben de haber surgido en el primer milenio después de Jesucristo.

El elemento común en este caso está constituido por altas organizaciones y realizaciones técnicas. En Egipto, en Mesopotamia, en la cuenca del Indo y en China, a orillas del Hoang-ho, engéndranse en los valles de los ríos civilizaciones análogas, caracterizadas por un sistema central de administración muy desarrollado para la protección de la vida.

También es común a estas civilizaciones una religión mágica, sin aclaración filosófica, sin anhelo de salvación, sin portillo de salida a la libertad ante las situaciones límites; un especial embotamiento e insensibilidad junto a un extraordinario estilo en las realizaciones artísticas, especialmente en la arquitectura y la plástica, en muchas de ellas.

Pero este paralelismo carece, sin embargo, del mismo exacto sincronismo del tiempo-eje. Por otra parte, no es más que la analogía de un tipo existente, no la de un movimiento espi-

ritual. Es un paralelismo entre estados notablemente estables que se restablecen del mismo modo después de las destrucciones catastróficas. Es un mundo entre la prehistoria, que apenas penetramos, y la historia, que ya no permite ninguna estabilidad espiritual. Es un mundo que pone los fundamentos para el tiempo-eje, pero que en él y por él se derrumba.

3. *¿Cuáles son las causas de este hecho?*

Si el hecho del paralelismo del tiempo-eje es indiscutible, entonces el problema es de donde procede. ¿Por qué en tres lugares independientes entre sí acontece lo mismo? A primera vista parece algo extrínseco que en el origen no sepan unos de otros; pero esto es un misterio de la historia que aumenta a medida que investigamos el hecho. El tiempo-eje, con su extraordinaria riqueza de creaciones espirituales, que han determinado la historia humana hasta ahora, arrastra consigo el enigma de que en tres territorios, independientes entre sí, se produzcan acontecimientos análogos que se corresponden unos con otros.

El misterio de la contemporaneidad se registra fuera del tiempo-eje acaso una vez (y, por tanto, solo estas dos veces) en la génesis de las grandes culturas más antiguas, como hemos indicado. La cuestión es esta: ¿Por qué casi al mismo tiempo —aun cuando con una distancia de hasta dos milenios— surge del estado general de los pueblos prehistóricos —en los valles del Nilo, de la Mesopotamia, del Indo, del Hoang-ho— la evolución hacia esas viejas culturas?

Se responde que análogos problemas, a saber: la regulación de las corrientes fluviales (obras de irrigación y de contención de las inundaciones), tuvieron análogos efectos. Bien; pero entonces, ¿por qué al mismo tiempo? ¿Por qué solamente junto a esos ríos? ¿Por qué más tardíamente, y bajo otras condiciones muy diferentes, en América?

Las relaciones del tráfico pueden haber tenido efectos destacados. En todos los tiempos, las conquistas de la civilización en la técnica de los oficios se han difundido lentamente por toda la tierra, a lo menos por todo el continente euro-

asiático. La invención de la escritura probablemente se produjo en un solo lugar, desde donde se propagó al resto; sin ella, los cometidos de la administración, sobre todo los trabajos de regulación fluvial, no podían ser cumplidos. Estas no son más que posibilidades. Pueden comprobarse las relaciones entre la civilización sumérica de la Mesopotamia y la cultura índica en el tercer milenio, ya muy vivas también entre Egipto y Babilonia en época temprana, en el segundo milenio.

Sin embargo, no es posible explicar las múltiples evoluciones que han conducido en los tiempos remotos a las viejas grandes culturas por una transmisión desde un punto único. Por esto dice E. Meyer (*Geschichte des Altertums*, I, 2; página 935): «Debemos admitir que hacia el año 5000 antes de Jesucristo, el *genus homo* llegó a un grado de desarrollo que permitió a todos los grupos de hombres o pueblos que por sus dotes (es decir, por las fuerzas espirituales en ellos encerradas), podían, en general, superar aquel estadio y entrar por aquellos caminos que condujeron a la formación de una cultura más progresiva.» Así, pues, los fenómenos paralelos serían brotes simultáneos producidos por la evolución biológica de los hombres como miembros de una humanidad homogénea. Aquello que en ellos existía ya en estado de latencia por virtud de su común origen biológico, se patentizaba independientemente al mismo tiempo como algo que ocurre a la vez en el curso de la vida de dos mellizos monovitelinos separados uno de otro.

Pero esta idea solo es una manera de decir lo mismo sin explicarlo. Es una idea vacía, porque mediante ella no es posible ninguna investigación más. La «evolución del *genus homo*» no es ninguna realidad aprehensible como tal que permita fundamentar algo con ella. Y, sobre todo, resultaría que esa evolución biológica se habría cumplido solo por una pequeña parte dispersa de la humanidad, no por la humanidad entera.

* * *

A mi parecer, el misterio del comienzo simultáneo del tiempo-eje se halla a una profundidad completamente distinta que el problema del origen de aquellas viejas culturas.

En primer lugar, la contemporaneidad es más exacta; pero, en segundo, se refiere a evoluciones histórico-espirituales del ser humano consciente y pensante en su totalidad. En las tres regiones, que ya desde el comienzo de las viejas culturas eran únicas, surgieron en los últimos milenios antes de Cristo creaciones sobre las cuales descansa toda la historia posterior del espíritu humano.

Estas evoluciones son, en su origen, independientes. Solo a partir de la penetración del budismo en China al final del tiempo-eje, comienza una profunda comunicación espiritual entre la India y China. Había ciertamente relaciones constantes entre la India y Occidente, pero nunca fueron relaciones hasta los tiempos romanos, por el camino de Alejandría. Pero el origen de estas evoluciones no queda explicado, ni visible su curso posterior, por las relaciones entre la India y Occidente.

Veamos cómo se ha explicado el misterio:

Lasaulx escribe: «Esta notable coincidencia solo puede tener su fundamento en la unidad interior y sustancial de la vida del hombre y la vida de los pueblos; en una vibración de toda la vida humana que conmovió a todos los pueblos, no en la particular eflorescencia del espíritu de un pueblo». Pero tampoco esto es una explicación, sino una descripción perifrástica del misterio que se trata de aclarar.

Viktor von Strauss habla de una ley oculta: «Este fenómeno, al que no faltan paralelos en la historia, y que permite concluir a leyes muy misteriosas, solo puede tener por base, de un lado, el organismo total de la humanidad por virtud de su origen unitario; pero, de otro, induce a suponer el influjo de una potencia superior más alta, de la misma manera que el florecimiento de la naturaleza solo despliega su magnificencia por virtud de los rayos vivificantes del sol». Pero todos estos giros no hacen más que describir el misterio, como las palabras transcritas de Lasaulx. Además, tienen el defecto de que suprimen el carácter único de este hecho histórico de los paralelismos del tiempo-eje en favor de sus supuestas simultaneidades análogas a lo largo de toda la historia.

Keyserling dice (*Buch von Ursprung*, pág. 151): «De generación en generación parece que los hombres han cambiado

de igual manera y en la misma dirección, y que en las crisis de la historia el mismo cambio abarca espacios inmensos y pueblos completamente extraños entre sí». También esto no es más que una descripción del enigma, y una mala descripción porque cae por entero en lo biológico, sin el menor punto de inserción biológico.

Todas estas explicaciones prescinden del claro hecho de que no es la humanidad, todos los hombres que entonces ya poblaban todo el planeta, quienes dan el paso adelante, sino unos pocos, relativamente muy pocos, y tan solo en tres lugares. Lo mismo que en las grandes culturas más antiguas, no son afectados todos los hombres, sino únicamente un pequeño sector de la humanidad.

Por esta razón, en lugar de apoyarse en una biología de la humanidad, en un elemento falsamente general perteneciente a toda la humanidad, se ha intentado atribuir a esos pocos pueblos en que aconteció tal revolución un *origen histórico común* dentro de la humanidad. En verdad, no conocemos este origen. Tendríamos que suponerlo en la prehistoria y en el Asia central. Tal vez partiendo de ese origen común pudieran comprenderse como emparentadas las evoluciones paralelas. Pero hasta ahora esta hipótesis se sustrae a toda comprobación. Es inverosímil, puesto que habría de reducir pueblos tan distintos como los chinos, los indoeuropeos y los semitas a un origen común, situado a unos cuantos milenios del comienzo, visible para nosotros, de su historia —un espacio de tiempo muy corto, que apenas es suficiente para que se hubiera producido la profunda y radical diferenciación de las razas.

A la pregunta sobre la causa de la simultaneidad, solo Alfred Weber ha contestado hasta ahora con una hipótesis metódicamente discutible. La irrupción de los pueblos que usaban carros de guerra y después, de los pueblos jinetes salidos del Asia central—que de hecho alcanzo a China, la India y el Occidente— y dio el caballo a las grandes culturas antiguas, tuvo, como él dice, análogas consecuencias en las tres regiones: los hombres de estos pueblos jinetes tuvieron, gracias al caballo, la experiencia de la amplitud del mundo. Señorearon, mediante la conquista, las antiguas culturas.

Con los azares, los riesgos y las catástrofes experimentaron también el problematismo de la existencia, y desarrollaron como señores una conciencia trágico-heroica que encontró su expresión en la épica.

Este viraje de la historia se produjo por los pueblos jinetes de los indoeuropeos que, a fines del tercer milenio, llegaron al Mediterráneo y a Europa. Hacia 1200, movidos por un nuevo y gran impulso, alcanzaron también el Irán y la India. De modo análogo arribaron a China, a fines del segundo milenio.

Anteriormente existían desde Europa hasta China viejas culturas, sumidas y satisfechas en el presente, que se caracterizaban en parte como matriarcales o como culturas de ganaderos sedentarios, o simplemente como masas de población, que se extendían por los fértiles territorios de las zonas de cultivo desde China hasta Europa, angostamente oclusas en sí mismas.

La historia se convirtió en la pugna de estas dos potencias: la antigua del matriarcado, estabilizada, atada, todavía sin despertar, y la nueva tendencia de los pueblos jinetes, móvil, libertadora, despertando a la conciencia.

La tesis de Alfred Weber indica una unidad real en el bloque euroasiático. Pero en qué medida fue decisiva la aparición de los pueblos jinetes es cosa difícil de calibrar. Cierto es que las situaciones geográficas y las constelaciones históricas crean las condiciones; pero por qué entonces surge la obra creadora continúa siendo el gran misterio.

La tesis de Weber posee fuerza iluminadora por su sencilla explicación causal, partiendo del carácter humano de la existencia nómada. Sin embargo, no se refiere a lo sumo más que a una condición. El contenido y riqueza del tiempo-eje es tan extraordinario y general que cuesta trabajo reducirlo a tal causa, aunque solo sea como una condición indispensable. La contraprueba es, por ejemplo, China, donde también surgió la riqueza espiritual de contenido del tiempo-eje, pero sin darse en ella conciencia trágica ni épica alguna (en China solo hay algo comparable a la épica en los siglos posteriores a Cristo, en la época de sus largas luchas con nuevos pueblos, correspondiente a nuestra época de «migraciones

de los pueblos»). Contraprueba es también Palestina, cuya población no se mezcló con los pueblos jinetes, y, sin embargo, produjo con sus profetas un momento esencial en la creación espiritual del tiempo-eje.

La hipótesis pierde también fuerza convincente por el hecho de que ya durante siglos, movimientos, migraciones, conquistas, habían sobrevenido en las viejas culturas, aparte de que el período de incubación entre la invasión indoeuropea —a su vez esparcida en más de un milenio— y el comienzo del desarrollo espiritual del tiempo-eje es muy largo, y, no obstante, el comienzo se produce en todas partes con un sincronismo asombrosamente exacto.

El que se pregunte por la causa histórica del tiempo-eje descansa sobre el hecho de que se trata de una crisis *, limitada a pequeños espacios, dentro de la humanidad; en modo alguno de todos los hombres. El hecho esencial no es una evolución general humana, sino un acontecimiento específicamente histórico ramificado.

Mientras Alfred Weber ha asido ingeniosamente el problema con una respuesta concreta, susceptible de comprobación, que una posible discusión puede hacer fértil, de ordinario se ha encubierto el misterio de la mutua falta de contacto de los tres puntos de partida independientes mediante la vaga afirmación de la conexión euroasiática. Probablemente —así piensa frívolamente— no han existido más influjos accesibles para nosotros. Se alude a la unidad de la historia del bloque euroasiático, determinada por siempre repetidos choques, migraciones, conquistas partidas del Asia central; se alude a los paralelismos demostrables en los hallazgos técnicos y ornamentales que remontan a la primera prehistoria y permiten inferir un constante intercambio por toda la extensión del continente. Pero contra esto debemos decir que la contemporaneidad y la riqueza espiritual del movimiento del tiempo-eje no puede ser explicada por tal género de migración e intercambio.

---

* Repetimos la observación sobre el uso de esta palabra, cuando se refiere al tiempo-eje, aquí y en todo el resto de la obra. (*N. del T.*)

La explicación más sencilla de los fenómenos del tiempo-eje parece por último, posible, remontándonos a las condiciones generales sociológicas que eran ventajosas para la creación espiritual: muchos pequeños Estados y pequeñas ciudades, una época de discordia política y lucha general, menesterosidad y miseria a causa de los combates y revoluciones dentro de una prosperidad simultánea, ya que en ninguna parte se registró una destrucción universal y radical, puesta en cuestión de la situación anterior. Estas son consideraciones sociológicas muy significativas, para seguidas en una investigación metódica; pero, en definitiva, solo iluminan el hecho sin explicarlo causalmente puesto que estas condiciones no son antecedentes exteriores al tiempo-eje, sino que pertenecen al fenómeno total espiritual del tiempo-eje. Son condiciones que no conducen necesariamente al resultado creador, respecto a las cuales hay que preguntar también de dónde les viene esa generalidad.

¡Nadie puede concebir satisfactoriamente lo que entonces aconteció y se convirtió en el eje de la historia universal! Es preciso describir el hecho de esta gran crisis, capturarlo en sus múltiples aspectos, interpretarlo en su significación, para dejarlo provisionalmente ante nuestros ojos como un misterio creciente.

Acaso parezca como si yo quisiera mostrar una intervención de la divinidad sin expresarlo claramente. En modo alguno. No solo sería un salto mortal del conocimiento en un seudoconocimiento, sino también una impertinencia contra la divinidad. Más bien quisiera impedir esa cómoda y frívola concepción de la historia, que la presenta como un proceso inteligible y necesario de la humanidad; quisiera mantener la conciencia de la correlatividad en que, en cada caso, está nuestro conocimiento con los puntos de vista y métodos, por un lado, y con los hechos, por otro, y, por tanto, la conciencia de la particularidad de todo conocer; y, en suma, quisiera dejar abierta la cuestión con margen suficiente para nuevos conocimientos posibles que todavía no nos podemos representar por anticipado.

El asombro ante el misterio es también un fecundo acto de conocimiento en cuanto punto de partida para la investi-

gación posterior; pero acaso también la meta de todo nuestro conocer, a saber: por virtud del máximo saber penetrar en el verdadero no saber, en lugar de escamotear el ser al absolutizarlo en lo que conocemos, en el objeto de conocimiento cerrado en sí mismo.

4. *El sentido del tiempo-eje*

Cuestión completamente distinta del problema de la causa del tiempo-eje es el de su sentido.

El hecho de la triple aparición del tiempo-eje es semejante a un milagro, por cuanto que una explicación realmente satisfactoria queda fuera del horizonte de nuestras posibilidades en lo que por ahora vemos. Sin embargo, el recóndito sentido de este hecho no es para encontrarlo empíricamente como un sentido cualquiera. Preguntar por él significa más bien qué es lo que nos importa del hecho, qué es lo que nos concierne de él. Si entonces entremezclamos expresiones, como si pensásemos en un plan de la Providencia, estas no son más que metáforas.

a) Ver realmente el hecho del tiempo-eje para ponerle como fundamento de nuestra imagen de la historia universal equivale a aprehender algo que es *común a toda la humanidad*, por encima de todas las discrepancias de creencia religiosa. Es cosa muy distinta percibir la unidad de la historia, como creyente, sacándola exclusivamente del propio fondo, que pensar la unidad de la historia en comunicación con otro fondo humano que enlace la propia conciencia con la ajena. En este último sentido puede decirse de los siglos transcurridos entre los años 800 y 200 antes de Cristo, que son el eje empíricamente visible de la historia universal para todos los hombres.

La historia trascendente de la creencia cristiana de revelación habla de creación, caída, pasos progresivos en la revelación, profecías, advenimiento del hijo de Dios, redención y juicio final. Como contenido de fe de un grupo histórico de hombres subsiste intacta. Pero aquello en lo que todos los hombres pueden concordar y unirse no es la revelación, sino que tiene que ser la experiencia. La revelación es la forma de una par-

ticular histórica, mientras que la experiencia es accesible a los hombres como tales hombres. Nosotros —los hombres todos— podemos reconocer en común la realidad de esta transformación universal de la humanidad acontecida en el tiempo-eje. Esta transformación se limita —es cierto— a China, India y Occidente; pero si bien al principio no existió mutuo contacto entre estos tres mundos, que fundaron la historia universal, ha arrastrado espiritualmente a todos los hombres.

b) El hecho de que se dé esa triple modificación histórica del paso que fue el tiempo-eje, actúa como *exigencia de una ilimitada comunicación*. Ver y comprender a los otros ayuda a verse claro a sí mismo, a superar la posible angostura de toda historicidad oclusa en sí misma, a saltar a los amplios espacios. Este aventurarse a una comunicación ilimitada es también el misterio de la humanización del hombre, no en el pasado prehistórico, inaccesible para nosotros, sino en nosotros mismos.

La exigencia de esta comunicación —por virtud del hecho histórico de la triplicidad de origen— es el mejor remedio contra el extravío del exclusivismo de una verdad de fe. Pues la creencia solo puede darse incondicionalmente en la existencia histórica, no como la verdad científica en enunciados de validez general para todos. La pretensión de exclusividad —ese instrumento del fanatismo, del orgullo humano, del propio engaño por la voluntad de poder, esta desdicha del Occidente, principalmente cuando se ha secularizado como en las filosofías dogmáticas y las llamadas concepciones científicas del mundo—, es superable justamente por esto: porque Dios se ha mostrado históricamente de múltiples maneras y se ha abierto muchos caminos. Es como si Dios avisara por la lengua de la historia universal contra la pretensión de exclusividad.

c) Si, pues, en la misma medida que profundizamos en el tiempo-eje aumenta su significación e importancia, entonces se nos plantea esta pregunta: *¿Es este tiempo, son sus creaciones medida de valor* para todo lo posterior? ¿Puede decirse acaso, cuando no atendemos a la cuantía del efecto, ni a la amplitud espacial del acontecer político, ni a la primacía que durante

siglos han gozado los fenómenos espirituales; puede decirse, pregunto, que, por ejemplo, la recia grandeza, la claridad creadora, la profundidad de sentido, la amplitud del salto a nuevos mundos espirituales en los fenómenos del tiempo-eje significan la cima espiritual de la historia hasta el presente? ¿Es que, con toda su altura y su insustituibilidad, palidece lo posterior ante lo anterior, Virgilio ante Homero, Augusto ante Solón, Jesús ante Jeremías?

Indiscutiblemente, una afirmación mecánica a esta pregunta sería falsa. Lo posterior tiene en todas las circunstancias su valor propio que todavía no existía en lo anterior, su propia sazón, subido precio, profundidad espiritual, sobre todo en lo que es «excepción». En modo alguno puede ordenarse la historia en una jerarquía simplemente mediante una representación universal que tuviera una consecuencia automática. Pero de la intuición del tiempo-eje resulta inevitablemente el planteamiento de la cuestión y acaso un prejuicio desfavorable para lo posterior—y precisamente por esto el descubrimiento de lo verdaderamente nuevo y grande, aunque de otra manera, que no pertenece al tiempo-eje. Por ejemplo, quien filosofa ha hecho a menudo la experiencia de que cuando se ha pasado varios meses sumido en los griegos, San Agustín parece después como una liberación, como un salirse de la frialdad e impersonalidad para entrar en cuestiones de conciencia, extrañas a los griegos, pero para nosotros ya imprescindibles desde entonces. Pero asimismo después de una temporada de estudiar a San Agustín vuelve a crecer el deseo por los griegos para limpiarse nuevamente de la impureza que parece desarrollarse cuando se acompaña el curso de su pensamiento. No hay nada en la tierra que sea la última verdad, la verdadera salud.

Incluso el tiempo-eje ha fracasado. Las cosas siguieron adelante.

Solo tengo por cierto lo siguiente: Por la concepción del tiempo-eje está determinada la conciencia de nuestra historia y de nuestra situación presente hasta en consecuencias que solo en parte puedo indicar, tanto si se admite la tesis como si se la rechaza. Trátase, por tanto, de cómo se nos hace concreta la unidad de la humanidad.

Capítulo 2

ESQUEMA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Para darnos cuenta del asiento de nuestra existencia tomemos el globo terráqueo. No podemos con suficiente frecuencia, mediante la contemplación del globo que movemos en la mano, orientarnos sobre aquello que acerca de los rasgos fundamentales de la repartición de mares y tierras, de las figuras de los continentes y países han hecho conocer los geógrafos y los historiadores.

1) Una única y gran emergencia de masas terrestres se extiende desde las costas occidentales de Europa y Africa hasta el extremo Este en América, es decir, desde el Océano Atlántico al Océano Atlántico. Hasta Colón era este, a diferencia del Pacífico, la gran superficie de separación de la humanidad, mientras en todas partes, en el tiempo prehistórico, tenían lugar las emigraciones hacia el Este y el Oeste. (La llegada de los normandos a Norteamérica es una excepción sin consecuencias.)

2) Las *razas:* Hasta la Edad Moderna, blancos, negros, indios, mogoles, estuvieron repartidos sobre la tierra en regiones bastante cerradas, aunque con transiciones raciales.

3) Allí donde hay alguna posibilidad de vida el hombre se ha *asentado.* Se ven los inmensos territorios del norte de Asia, Africa y América, donde ciertamente vivían hombres, pero donde nada se fundó que tuviera importancia histórica y espiritual. Se ven en las zonas más exteriores poblaciones que han sido empujadas al Norte y al Sur, las cuales, con sus formas de existencia, muestran lo que es posible al hombre.

Se percibe la significación que los grandes *tipos de paisaje*

tienen para la cultura: los valles de los ríos, las costas mediterráneas, las costas del Océano, las islas, las llanuras, las estepas, los desiertos.

4) El *continente americano* estaba poblado de Norte a Sur por la misma raza, los indios. En él no se ha dado ningún hallazgo prehistórico de huesos de carácter prehumano o de hombres primitivos. El continente debió de haber sido poblado relativamente tarde desde Asia en dirección Norte a Sur.

5) El *espacio donde nace la cultura*, comparado con la superficie total de la tierra, se limita a una *estrecha faja* que se extiende del Atlántico al Pacífico, desde Europa, por Africa del Norte y Asia anterior, hasta la India y China. Esta faja —en longitud una cuarta parte del perímetro terráqueo, en anchura menos de la duodécima— contiene en su interior tierra fértil, dispersa entre desiertos, estepas y montañas. En esta faja están todos los lugares de origen de las culturas superiores. Estas son al principio independientes unas de otras, sus creaciones se extienden, entran en mutuo contacto y lo pierden otra vez. Incluso en este cinturón la comunicación continuada solo se produce tardíamente y se interrumpe una y otra vez; solo desde hace algunos siglos existe, creada por los europeos, en toda su amplitud.

Dentro de la amplitud del asentamiento humano, el espacio donde han nacido las culturas es muy pequeño. Lo mismo ocurre con el tiempo.

* * *

La historia en sentido estricto se puede representar aproximadamente de esta manera en un *esquema:*

De la oscuridad de la prehistoria, que dura cientos de milenios, y de la vida de hombres semejantes a nosotros, que dura decenios de milenios, surgen, miles de años antes de Cristo, las viejas grandes culturas en Mesopotamia, Egipto, en la región del Indo y a orillas del Hoang-ho.

En la totalidad del globo terráqueo se ven como islas de luz en la amplia masa de todos los demás hombres, en el espacio de los pueblos primitivos que lo rodean todo, hasta casi nuestros días.

De las viejas culturas, en ellas mismas o en su ámbito surge en el tiempo-eje, del año 800 al 200 antes de Cristo, la fundamentación espiritual de la humanidad en tres lugares separados entre sí, en el mundo occidental polarizado en Oriente y «Occidente», India y China.

Desde fines de la Edad Media en Europa, el mundo occidental desarrolla en Europa la ciencia moderna, y con ella comienza, a fines del siglo XVIII, la Edad Técnica —el primer acontecimiento real y plenamente nuevo, tanto en sentido material como espiritual, después del tiempo-eje.

América fue poblada y fundada espiritualmente desde Europa. Rusia, que tiene sus raíces en el cristianismo oriental, fue decisivamente informada por lo racional y técnico, mientras, por su parte, poblaba todo el norte asiático hasta el océano Pacífico.

El mundo actual con sus grandes bloques de América y Rusia, con Europa, India y China, con el Asia anterior, Sudamérica y las restantes regiones de la Tierra, por virtud de un lento proceso, a partir del siglo XVI, y gracias a la técnica, se ha convertido de hecho en una unidad de comunicación que, aun en medio de luchas y disensiones, empuja cada vez hacia la unificación política, sea compulsivamente en un despótico Imperio mundial, sea, por inteligencia y acuerdo, en una ordenación jurídica del mundo.

Se puede decir: hasta ahora no hubo historia universal, sino solamente un agregado de historias locales.

Lo que llamamos historia, que en el sentido que ha tenido hasta ahora está tocando a su fin, no es más que el intervalo de cinco mil años transcurridos entre la población de la tierra, a lo largo de los milenios prehistóricos, y el comienzo actual de la verdadera historia universal. Antes de la historia los grupos aislados de hombres sin conciencia de su conexión vivían una vida en que no hacía más que repetirse todo siempre, muy parecida al acontecer natural. Pero después, en nuestra corta historia hasta el presente, los hombres se encontraron, se reunieron para actuar en la historia universal y adquirieron el bagaje técnico y espiritual para arrostrar el viaje. Nosotros lo comenzamos precisamente ahora.

* * *

Siempre se incurre en groseras simplificaciones cuando estructuramos la historia en unos cuantos períodos; pero, no obstante, estas simplificaciones deben apuntar a lo esencial. Tracemos una vez más el esquema de la historia universal para no quedarnos prisioneros en la rigidez de una interpretación única, falsamente unívoca.

Cuatro veces parece haber partido el hombre, por así decir, de *una nueva base:*

Primera, de la prehistoria, de la época prometeica, inaccesible para nosotros (origen del lenguaje, de las herramientas, del empleo del fuego), a lo largo de la cual se convirtió en hombre.

Segunda, de la fundación de las grandes culturas más antiguas.

Tercera, del tiempo-eje, por la cual se convirtió en hombre verdaderamente espiritual en plena franquicia mental.

Cuarta, de la época técnico-científica, en la cual, como en un crisol, la humanidad se halla hoy en estado de fusión.

Correspondiendo a estos cuatro puntos de partida se plantean, para nuestra comprensión de la historia, cuatro grupos de preguntas que hoy parecen ser las cuestiones fundamentales de la historia universal.

1) ¿Cuáles fueron los pasos decisivos para el ser del hombre en la prehistoria?

2) ¿Cómo nacieron las primeras grandes culturas a partir del año 5000 antes de Cristo?

3) ¿Cuál es la esencia del tiempo-eje y de dónde le vino?

4) ¿Cómo ha de entenderse la génesis de la ciencia y de la técnica y por virtud de qué llegó a convertirse en Edad Técnica?

Este esquema tiene el defecto de que describe cuatro pasos de la historia universal extraordinariamente operantes, pero heterogéneos por su sentido: la época prometeica, la época de las grandes culturas más antiguas, la época de la fundación espiritual de la existencia humana, vigente hasta hoy, y la época técnica.

Mas conforme al sentido, pero anticipando el porvenir, acaso podría trazarse el esquema de la siguiente manera: La historia humana, en la parte visible para nosotros, ha hecho,

por así decir, *dos aspiraciones respiratorias*, dos tomas de aliento.

La primera lleva desde la edad prometeica, pasando por las viejas grandes culturas, hasta el tiempo-eje y sus consecuencias.

La segunda comienza en la nueva época prometeica, la científico-técnica, y acaso lleve, a través de formas análogas a las organizaciones y planificaciones de las culturas más antiguas, a un segundo tiempo-eje, todavía lejano e invisible para nosotros, en que se produzca la verdadera humanización del hombre.

Pero entre estas dos aspiraciones hay diferencias esenciales. Partiendo de la segunda, que precisamente iniciamos ahora, podemos conocer la primera; quiere decirse que nosotros deseamos experiencia histórica. La otra diferencia esencial es que, mientras la primera estaba escindida en varias que se desarrollaban unas junto a otras, la segunda es la de la humanidad en conjunto.

En la primera, cada acontecimiento, incluso en forma de grandes Imperios, era local, no decisivo para la totalidad. Por esta razón fue posible la peculiaridad del Occidente y la nueva fundamentación emanada de él, mientras que los otros movimientos del tiempo-eje parecen decaer cada vez más, sin mostrar nuevas grandes posibilidades en lo que se puede prever por el momento.

Pero ahora lo que acontece es universal, lo abarca todo, sin limitarse exclusivamente a China o a Europa o a América. Los acontecimientos decisivos ocurren porque tienen un carácter total, incluso un carácter fatal, completamente distinto.

Las evoluciones derivadas de la primera aspiración en su múltiple forma nos parece, en conjunto, que habrían fracasado si no hubiera comenzado algo nuevo, partido de Occidente. Ahora la cuestión es si la futura evolución queda abierta y a través de terribles sufrimientos y perturbaciones, a través de horribles abismos conduce a los verdaderos hombres. El cómo es lo que todavía no podemos representarnos en absoluto.

* * *

El origen único de la humanidad al comienzo de la prehistoria es tan oscuro como el mundo futuro de la humanidad que señorea todo el planeta; mundo futuro en el cual la humanidad alcanzaría la unidad de su existencia jurídicamente ordenada y moviéndose en el infinito espiritual y materialmente.

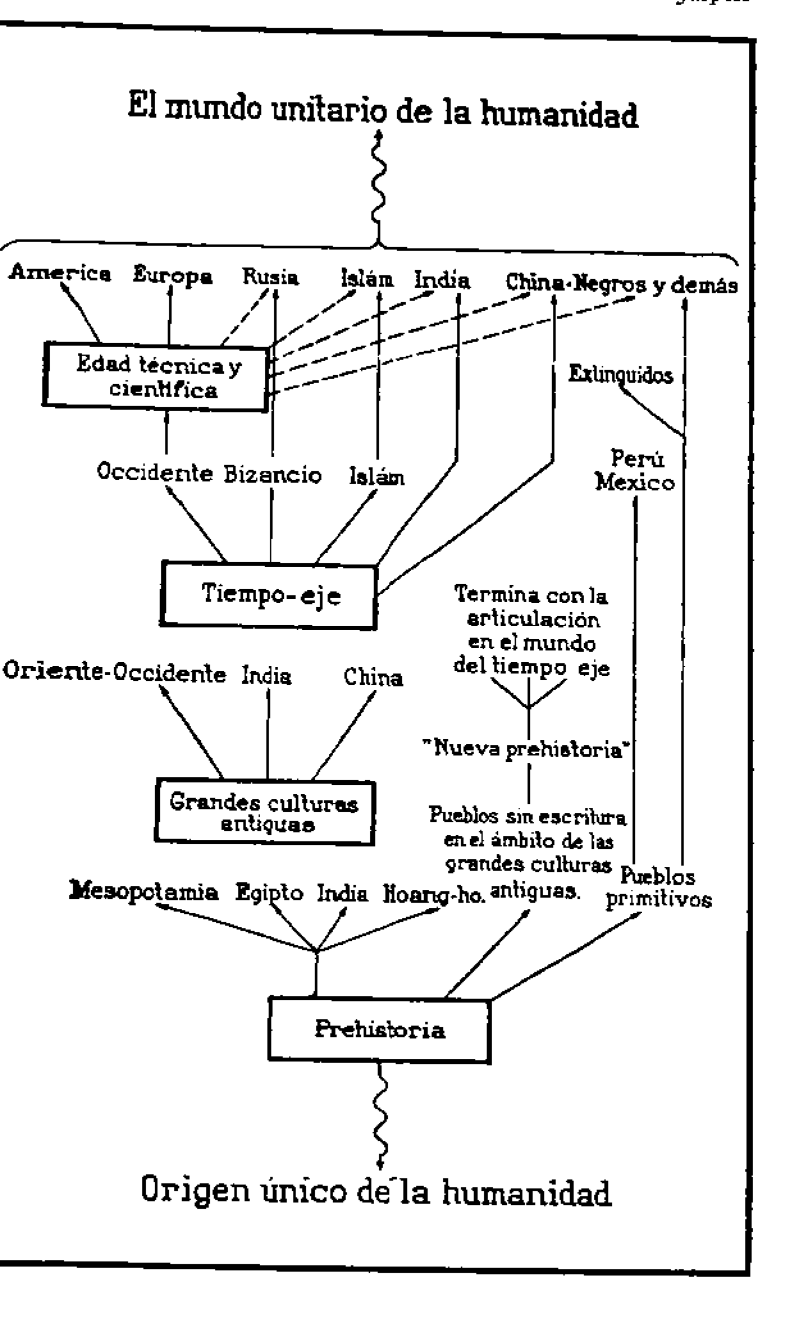
Entre el origen (que no podemos representar o imaginar en absoluto) y la meta (que tampoco podemos bosquejar adecuadamente en una figura concreta) se desarrolla nuestra historia efectiva.

Pero origen y meta están en conexión: según se piense uno, así es el otro. Mediante símbolos se presenta ante los ojos lo que como realidad no tiene ninguna forma intuible y convincente: en la «creación del hombre» —el origen— y en el «eterno reino de los espíritus», la meta.

* * *

En los capítulos siguientes, la historia —este acontecer *entre* el origen y el fin— debe ser explicada, en cuanto pasado, presentando los hechos y las cuestiones fundamentales. Como visión general anticipo un sencillo esquema de esta historia universal (que debe ser leído de abajo arriba).




El mundo unitario de la humanidad
America
Europa
Rusia
Islám
India
China-Negros y demás
Edad técnica y científica
Extinguidos
Occidente
Bizancio
Islám
Perú
Mexico
Tiempo-eje
Termina con la articulación en el mundo del tiempo eje
Oriente-Occidente
India
China
"Nueva prehistoria"
Grandes culturas antiguas
Pueblos sin escritura en el ámbito de las grandes culturas antiguas.
Pueblos primitivos
Mesopotamia
Egipto
India
Hoang-ho.
Prehistoria
Origen único de la humanidad

Capítulo 3

PREHISTORIA

A. Historia y prehistoria

La historia se remonta tan atrás como la tradición documentada verbalmente. Donde avanza hacia nosotros una palabra es como si tocásemos suelo firme. En cambio, todos los artefactos tácitos de las excavaciones prehistóricas permanecen sin vida en su mudez. Solo un producto verbal permite a los hombres sentir vivazmente su interioridad, su modo de sentir, sus impulsos. La tradición documentada verbalmente no remonta más allá del año 3000 antes de Cristo. Por tanto, la historia tiene una duración de unos cinco mil años.

Es cierto que la prehistoria es, objetivamente, una sucesión de cambios; pero espiritualmente no es historia, puesto que esta solo existe allí donde hay también un saber de la historia, donde hay tradición, transmisión, documentación, conciencia del futuro y de los hechos pasados. Es un prejuicio que donde falta la tradición, sin embargo, la cosa misma —la historia— pudo haber existido o incluso que existió necesariamente.

Historia es el pasado claro para los hombres, en cada caso; es el ámbito de apropiación del pasado, es conciencia del futuro. La prehistoria es ciertamente el pasado, fundamental de hecho; pero no es pasado sabido, consciente.

La evolución prehistórica del hombre es la formación del ser humano en su constitución fundamental; la evolución histórica es el desarrollo de las capacidades y dotes espirituales y técnicas adquiridas. La constitución básica requirió



para su desarrollo enormes espacios de tiempo; por el contrario, la evolución histórica actúa como un fenómeno provisorio en obras, representaciones, pensamientos, sobre el amplio y profundo fondo del ser humano formado en la prehistoria y todavía presente hoy.

Así, pues, historia y prehistoria han creado, una tras otra, los dos fundamentos del ser humano. La evolución prehistórica, esta formación de la naturaleza fundamental del hombre, con sus impulsos y propiedades elementales y todo su fondo inconsciente, constituye el *stock* básico de nuestro ser. La tradición y ascensión histórica consciente del hombre, que nos revela lo que era posible a los hombres, y con su contenido es la fuente de nuestra educación, nuestro creer, saber y poder, es como una delgada película sobre el suelo de volcán que es el hombre. Puede parecer posible que esta película sea arrancada mientras que el *stock* básico de la naturaleza humana, formado en el tiempo prehistórico, no puede ser arrancado. Puede amenazarnos algo como si pudiésemos volver a ser hombres paleolíticos, puesto que lo somos todavía, sempiternamente. Entonces estaríamos rodeados de aviones en vez de hachas de piedra, pero sería de nuevo lo mismo que antes fue, como si los milenios de la historia se hubieran olvidado y desvanecido. En el derrumbamiento de la historia el hombre podría volver de nuevo al estado en que, siendo ya y siempre hombre, estuvo hace milenios: sin saber y sin conciencia de su tradición.

Nada sabemos del alma del hombre que vivió hace veinte mil años. Pero sabemos que, en definitiva, en el curso de la historia conocida, en ese breve plazo, el hombre, tomado en conjunto, no ha cambiado biológica y psicofísicamente en sus impulsos elementales e inconscientes en un grado que se pueda demostrar (trátase solo de unas cien generaciones).

El resultado de la evolución prehistórica es algo transmisible biológicamente, algo asegurado a través de todas las catástrofes históricas. En cambio, las adquisiciones de la historia están enlazadas con la tradición histórica y pueden perderse. Lo que espiritualmente, por virtud de los sucesivos brotes creadores, va quedando decantado en el mundo de los hombres, y después, por virtud de la tradición, moldea

y transforma la apariencia del hombre, está de tal modo ligado a esa tradición, que sin ella —puesto que no es heredable biológicamente— pudiera perderse de nuevo por completo; entonces la constitución básica aparecería inmediatamente.

Para la conciencia de la historia queda entonces por averiguar la gran cuestión de cuál es el *stock* básico adquirido por el hombre antes de la historia, cuál es ese sustentáculo y elemento universal del ser humano. En el hombre existe un subsuelo de potencias activas procedentes de los tiempos de su formación. La prehistoria es la época en que se ha constituido esa naturaleza del hombre. Si pudiéramos llegar a conocer la prehistoria, conoceríamos una sustancia fundamental del ser humano, puesto que conoceríamos su evolución, las condiciones y situaciones que le han formado tal como es.

Las cuestiones a que podría responder la prehistoria, si pudiéramos conocerla empíricamente, son estas:

¿Cuáles son los motivos elementales del hombre, sus impulsos vitales? ¿Cuáles de ellos son los mismos en todos los tiempos y cuáles se modifican? ¿Pueden ser transformados todavía? ¿Están absolutamente encubiertos? ¿Fueron frenados estos impulsos solo por la historia, o ya lo habían sido por las ordenaciones existentes en la prehistoria? ¿Irrumpen, desgarran el velo que los encubre de tiempo en tiempo o en ciertas situaciones? ¿Cuándo y cómo ha ocurrido esto? ¿Estallan más fuertes que nunca cuando se derrumba todo lo creído y transmitido? ¿Qué ocurre con ellos cuando se les somete y moldea? ¿Cómo se puede hacer esto? ¿Qué pasa con ellos cuando se les quita la expresión verbal y toda otra exteriorización directa, embozándolos y paralizándolos mediante esquemas conceptuales, imágenes del mundo, establecimientos de valores, opresión?

Lo poco interesante que sabemos de la prehistoria, después de las imágenes que se nos ofrecen en conexión con la etnología, etnografía y la historia, y que utilizamos para representarnos psicológicamente los impulsos originarios del hombre, son para nosotros el espejo de nuestro ser, el cual nos muestra lo que con frecuencia nos ocultamos gustosamente, en ciertas ocasiones olvidamos y que, como realidad, puede sorprendernos súbitamente cualquier día, como una catástrofe.

Pero todas las imágenes que nos hacemos del hombre, de su situación básica y de sus impulsos elementales no son determinaciones absolutas de una manera de ser. Son más bien, a su vez, momentos de la conciencia de nosotros mismos que nos mueve, ilumina e impele. En ella lo inevitablemente empírico, que solo cabe reconocer en su facticidad, está indisolublemente ligado a la libertad humana, que en las imágenes a la vista siente atracción y repulsión.

B. Tratamiento de la prehistoria

Si se tienen en cuenta la historia de la Tierra (aproximadamente del orden de los dos mil millones de años), la brevísima historia de la vida sobre la Tierra (aproximadamente del orden de los quinientos millones de años); teniendo también en cuenta los milenios en que los hombres viven sobre la tierra, determinables por los hallazgos de huesos, resulta la historia del hombre, aquella de la que sabemos y en la cual el hombre supo de sí mismo, como historia —lo repetimos—, de fugaz duración. En cuanto al tiempo, la historia es como el primer minuto de un nuevo acontecer. Justo acaba de comenzar. Este hecho básico no puede ser representado bastante enérgicamente. En ese amplio horizonte, la historia entera queda reducida a un mundo pequeño, incluso embrionario, dentro de la vida de la humanidad, que casi se desvanece en el inmenso espacio y el tiempo infinito. Preguntamos:

¿Qué significa este comienzo?

¿Por qué el hombre, desde que hay tradición, por tanto, desde el principio de la historia, se siente en el final, sea como si hubiera alcanzado la perfección y remate, sea como en estado de decadencia?

¿Es un simple intervalo destinado a desaparecer y ser olvidado sin dejar ningún vestigio? En tal caso, ¿qué significa este intervalo?

¿Cómo se desarrolló el hombre antes de la historia? ¿Qué le pasó, qué sufrió, qué descubrió, qué hizo, antes de que comenzase la historia transmitida?

La exigencia que la prehistoria presenta a nuestro conoci-

miento está encerrada en las preguntas, apenas contestables: ¿De dónde venimos? ¿Qué éramos cuando comenzamos la historia? ¿Qué fue posible antes de la historia? ¿Qué sucesos decisivos acontecieron entonces por los cuales el hombre se convirtió en hombre que podía tener historia? ¿Qué hubo en esas profundidades olvidadas, en esa «revelación primordial», en esa claridad para nosotros velada? ¿Cómo nacieron las lenguas y los mitos que al comienzo de la historia ya se presentan acabados?

Ante estas preguntas resulta tan falsa la fantasía de un romanticismo, para el cual toda la historia no es más que caída, como la vacuidad de no ver en la prehistoria más que trivialidades que trata por analogía con la historia natural. Pero casi todas las respuestas no pasan de hipótesis.

* * *

La prehistoria, que se hunde en los abismos del tiempo, se nos presenta, por falta de conocimiento, con el aspecto de la quietud, de la lejanía, dotada de una profunda significación inapreciable. En cuanto fijamos la mirada en ella, la prehistoria ejerce una fuerza de atracción que parece prometer cosas extraordinarias. De la prehistoria emana un encanto mágico, al que no nos podemos sustraer por muy frecuentemente que nos sintamos defraudados.

1) Desde el comienzo de la historia vemos cómo los hombres se comportaron respecto a la prehistoria; creían saber de sus mitos e imágenes, se referían a ellos en sus vidas, encontraban en ellos paraísos perdidos, enormes crisis —como la confusión babélica de las lenguas—, edades de oro y catástrofes mezclaban lo natural y lo sobrenatural, los dioses se paseaban por la tierra, se producían inspiraciones y enseñanzas por parte de los seres superiores. De tales mitos no podemos extraer posteriormente ningún conocimiento sólido del larguísimo pasado, ninguna verdadera tradición. Pero todos en su conjunto nos ofrecen la grandiosa imagen de la necesidad en que está el hombre, entonces como siempre, de relacionarse con su fondo básico en la profundidad del tiempo prehistórico.

2) Actualmente nos esforzamos en investigar lo que es cognoscible. Podemos en modesta medida establecer lo que el hombre ya poseía al comienzo de la historia y, por tanto, lo que tuvo que ser realizado y adquirido en la prehistoria: lenguajes, herramientas, mitos, ordenaciones sociales. (De la prehistoria misma solo podemos saber directamente, desde fuera, por los restos de hombres prehistóricos (osamentas) y sus artefactos que encontramos en el suelo) Estos hallazgos son hasta ahora muy numerosos cuantitativamente; pero por su contenido, muy mezquinos: mediante ellos no obtenemos ninguna o solo muy vagas ideas acerca del alma, actitud interior, creencias, movimiento espiritual de tales hombres. Incluso las tumbas, las construcciones, las piezas de aderezo, las famosas pinturas rupestres sólo a veces nos actualizan vivazmente algún detalle; pero no lo comprendemos en su mundo, que no podemos actualizarnos en conjunto. Unicamente la tosca idoneidad de las herramientas se puede reconocer unívocamente; lo demás, no. Por esta razón, de lo que nos dicen los prehistoriadores mucho es hipotético. Lo que hacen es interpretar. Pero de estas interpretaciones apenas surge algo concluyente, nunca un contenido desaparecido se nos actualiza, como cuando proviene de un documento verbal de la historia. Es, por tanto, una cauta norma fundamental para los historiadores que se quisieran atener a lo intuible, comprensible, perfilado, no preocuparse demasiado de los comienzos. En realidad, lo que sabemos de la prehistoria no es nada; pero hay en los tiempos y espacios vacíos multitud de hechos que se quedan muy pobres de sentido.

La representación de la prehistoria no nos aporta ningún conocimiento positivo satisfactorio. Los hechos nos muestran con su claridad la existencia de la prehistoria; pero a la pregunta por el ser humano que nosotros somos, el conocimiento de la prehistoria no nos da ninguna respuesta suficiente.

3) Otro camino completamente distinto por donde penetrar en la prehistoria es el que resulta de la constancia espiritual del hombre desde el comienzo de la historia hasta tiempos posteriores e incluso hasta nosotros mismos, la cual se interpreta como una conservación de lo prehistórico en una tradición inconsciente. Por este camino, y mediante visiones

creadoras, intentamos encontrar intuiciones primordiales que nos permitan penetrar en los rasgos fundamentales del ser humano. Después se opera y se mira con ellas, como con hipótesis, hasta donde por su mediación se puedan comprender la tradición y el acontecer fácticos de la historia. Pero la esencia de estas intelecciones es patentizar contenidos que no se han perdido en forma que, aun sin poder comprobarse empíricamente, algo persiste. Las visiones de Bachofen son el máximo ejemplo. Gracias a él aprendemos a ver. No es poco, pero tampoco es un conocimiento comprobado en una prehistoria acaso ahora fácticamente explorable. Con ello solo se nos abre un amplio campo de posibilidades para intuir y hallar la significación de contenidos y formas de vida, pero no por virtud de hallazgos arqueológicos ni por una construcción positivista, sino por una comprensión intuitiva de los comportamientos históricos a la vista, de los usos y costumbres, de los símbolos y modos de pensar de los hombres.

El ensayo de todos estos modos de tratar la prehistoria acrece la conciencia de las inmensas posibilidades que yacen en la prehistoria, en ella ha acontecido algo que al plasmar al hombre ha decidido de antemano toda la historia posterior.

C. Esquema temporal de la prehistoria

En relación con los hallazgos de osamentas humanas parecen esenciales estos dos hechos.

1) Las osamentas halladas en Java, China, Africa y Europa —en América no, hasta ahora— no permiten ordenar la génesis de la forma humana en una verdadera serie genealógica; todas las ordenaciones de esa clase son construcciones ideales, intelectuales, de lo que para nosotros es en sí inconexo todavía, en las cuales se aplica el principio de que esa multiplicidad solo puede ser pensada y entendida por descendencia y evolución.

2) Todos los hallazgos de esta clase, aun los que, a juzgar por los estratos geológicos, son más antiguos, muestran el cráneo con un peso cerebral muy próximo al término medio actual, que supera en más del doble al de los llamados antro-

poides superiores. Se trata, por tanto, de seres que biológicamente ya eran hombres. Algunos rasgos, como la falta de mentón, la protuberancia supraorbital, la frente achatada, no son generales. No se sabe nada de qué raza, de qué antepasados, de qué rama colateral se trata; se ignora la verdadera conexión genealógica con los hombres actuales.

Estos resultados impiden establecer una serie evolutiva. Solo los estratos terrestres en que fueron hechos los hallazgos permiten establecer una serie temporal que, en parte, coincide con la sucesión resultante de la clase de los hallazgos. En tosco esquema:

La época diluvial constituye la última fase de la historia de la Tierra con su serie de períodos glaciales e interglaciales. La época aluvial está constituida por los años posteriores al último período glacial; su duración no llega a la de un período intermedio; acaso cuenta quince mil años. La época diluvial debió de medir un millón de años.

Los hallazgos demuestran que el hombre existía en el diluvio en el último período glacial e interglacial. Solo durante la última glacialización —por tanto, hace unos veinte mil años— surge el hombre de la raza de Cromagnon, que antropológicamente no se diferencia de nosotros. De él proceden, hacia el fin de la última glacialización, las sorprendentes pinturas de las cuevas españolas y francesas. Por la naturaleza de la primitiva elaboración de las herramientas de piedra se habla del paleolítico.

La época neolítica (edad de la piedra pulimentada) se data entre los ocho y cinco mil años antes de Cristo. A esta época neolítica pertenecen también las etapas más antiguas de la cultura en Egipto, Mesopotamia, el Indo y China.

Pero en su totalidad no se trata en modo alguno de una gradación evolutiva en el sentido de progreso lineal, sino de múltiples círculos de cultura yuxtapuestos y sucesivos por donde corrían ciertas líneas de progreso técnico, como el trabajo de la piedra, extendiéndose lentamente por virtud de la transmisión.

En el tiempo se diferencian en la prehistoria dos grupos: La prehistoria *absoluta*, antes del comienzo de las grandes culturas, a partir del año 4000 antes de Cristo. Y la prehistoria *relativa*,

contemporánea con el desarrollo de estas culturas transmitidas documentalmente: en parte, en su cercanía y bajo su influjo; en parte, a distancia y sin contacto. Esta prehistoria relativa es, en parte, la prehistoria de los pueblos culturales tardíos, como el mundo germánico romano y eslavo, y, en parte, alcanza hasta los pueblos que llegaron al presente en estado primitivo —una prehistoria remanente.

D. ¿Qué aconteció en la prehistoria?

Los inmensos períodos de tiempo, en los cuales ya había hombres, son, en el fondo, un misterio para nosotros, una época de silencio histórico en que, sin embargo, tuvo que acontecer algo esencial.

La *primera humanización del hombre* es el misterio más profundo hasta ahora absolutamente impenetrable, y por completo incomprensible para nosotros. No se hace más que disimularle mediante modos de decir que nada explican hablando de evolución gradual, de transición. Podemos fantasear sobre la génesis del hombre; pero tales fantasías fracasan por sí solas, pues cuando hacemos devenir hipotéticamente al hombre, ya hemos puesto el hombre allí sin darnos cuenta.

Con ello no tenemos siquiera una respuesta definitiva y satisfactoria a la pregunta: ¿qué es el hombre? Lo que el hombre es, sobre eso no podemos dar ninguna respuesta cumplida. El hecho de que ignoremos lo que realmente es el hombre pertenece también a la esencia de nuestro ser humano. El planteamiento del problema de cómo el hombre ha llegado a ser hombre en la prehistoria y la historia es lo mismo que el planteamiento de la pregunta por la esencia del ser del hombre.

En la prehistoria hay dos cosas distintas: la evolución biológica del hombre y su evolución histórica, que aun en la prehistoria sin escritura crea tradición. Parece necesario comenzar por separarlas, tanto por su realidad como por la manera de investigarlas:

La evolución biológica produce propiedades heredables, mientras que la evolución histórica únicamente produce tra-

dición. Lo heredable es permanente; la tradición puede ser destruida y olvidada en brevísimo plazo. La realidad biológica es aprehensible en la forma, las funciones y las propiedades psicofísicas del cuerpo; la realidad de la tradición es aprehensible en la lengua, en los modos de comportarse, en las obras.

Por virtud de la humanización del hombre debieron de haberse fijado a lo largo de muchos milenios los rasgos fundamentales del hombre como propiedades biológicas heredables, que todavía posee actualmente. Por el contrario, en el tiempo histórico el hombre no ha experimentado en el aspecto biológico ningún cambio demostrable. Nosotros «no tenemos el menor indicio de que en el período histórico, controlable por la ciencia, se haya modificado el repertorio de aptitudes del recién nacido» (Portmann).

Los dos métodos de tratamiento y las realidades correspondientes, biológica e histórica, no coinciden. Parece, vistas las cosas por de fuera, como si una, la evolución histórica, continuara a la otra, la biológica, que ha conducido hasta el hombre. Lo que llamamos historia no parece tener nada que ver con la evolución biológica.

Ahora bien: el ser humano es de hecho el punto donde lo biológico y lo histórico se unen indisolublemente. Una vez hecha aquella separación conceptual surge inmediatamente la pregunta: ¿qué consecuencias biológicas tiene lo histórico?, ¿qué realidades biológicas son causa de posibilidades históricas? La biología del hombre, a su vez, acaso sea, cuando se logre, diferente en algún grado de todas las demás biologías.

Pero de qué modo la evolución biológica y la histórica actúan una sobre otra es cosa que, en conjunto, no podemos conocer. Tenemos hechos notables en la historia, en nuestro propio presente, en la prehistoria, en los pueblos primitivos, acerca de los cuales se han esbozado hipótesis respecto a los caminos que han conducido hasta ellos. Estas son tentativas cuyas preguntas están bien fundadas, pero cuyas respuestas hasta hoy probablemente son falsas en general.

Veamos ahora lo que, teniendo en cuenta esa doble prehistoria, puede llamarnos la atención en las propiedades del hombre.

1. *Propiedades biológicas del hombre*

¿En qué se diferencia el hombre del animal? Se responde: en la marcha erecta, en el gran peso del cerebro, la forma craneana correspondiente a este y la frente alta; en el desarrollo de la mano, en la falta de pelo en el cuerpo, en que solo el hombre puede reír y llorar, etc. Aunque por su figura corporal entra morfológicamente en las formas zoológicas de la vida, sin embargo, acaso corporalmente también el hombre es ya singular. Su cuerpo es expresión del alma. Hay una belleza específica del cuerpo humano. Pero hasta ahora no es objetivamente demostrable y convincente esta singularidad más que en fenómenos aislados, no fundamentales, que en tal concepto no justifican un juicio total.

Ante todo digamos lo general: Los animales desarrollan sin excepción órganos adecuados para determinadas tareas, en relación con las peculiaridades del contorno determinado que circunscribe su vida. Esta especialización de los órganos los hace a todos en cierta medida superiores al hombre por virtud de ciertas peculiares capacidades de rendimiento. Pero esta superioridad significa, a la vez, angostamiento. El hombre se ha sustraído a todas esas especializaciones en sus órganos. De aquí su inferioridad en cada uno de los órganos considerados independientemente, pero también su superioridad por razón de las posibilidades que conserva gracias a no estar especializado. Su inferioridad le constriñe y su superioridad le capacita para realizar su existencia por caminos completamente distintos que todos los demás animales, gracias a su conciencia. Por esto, y no por el cuerpo, está el hombre preparado para todos los climas y regiones, para todos los contornos y situaciones.

Si el hombre, ya en su origen, tuvo que ser un ser que evita toda fijación definitiva, posee en su debilidad frente a los animales su superioridad por el pensamiento y el espíritu. En virtud de la falta de especialización en sus órganos quedó en franquía para posibilidades de adaptación al contorno, en las cuales los órganos son sustituidos por herramientas. Por el hecho de que el hombre es frágil (comparado con los animales), puede, por virtud de la libertad, ingresar en el curso de un

proceso de transformación espiritual de sí mismo que le conduzca a una interminable ascensión. De este modo se hizo capaz de historia en vez de limitarse a repetir invariablemente hasta el infinito el ciclo natural de la vida, como hacen los animales. La naturaleza tiene historia, pero solo en el sentido de una mudanza inconsciente, irreversible e infinitamente lenta, cuando se la mide por la escala humana. El hombre hace historia sobre el fondo de su ser natural (que, como toda vida, solo hace repetirse sin variar en los tiempos históricos cognoscibles), en cambios rápidos y conscientes gracias a las creaciones y actos libres de su espíritu.

Es posible establecer, desde el punto de vista biológico, hechos que parecen diferenciar al hombre del animal, pero que pertenecen al plano de lo que no es específicamente humano; por ejemplo:

La predisposición biológica a enfermedades, como las psicosis, que solo se presentan en el hombre, pero que se dan en todas las razas humanas.

Cualidades de carácter, como una maldad peculiar, que no existe en todos los animales, aunque sí en muchos monos. Hay en los chimpancés caracteres biológicos de bondad, impulso de ternura, inteligencia y estupidez ante todo ser humano. Acaso hay también en este sentido un ser biológico del hombre. Nuestro fondo de impulsos e inclinaciones arraiga profundamente en lo biológico, y en ocasiones puede enfrentársenos a nosotros mismos como algo extraño que nos horroriza.

Todo esto no sería específicamente humano. Portmann ha intentado penetrar a fondo por primera vez en lo específicamente humano por el camino biológico [4].

Hace, por ejemplo, la siguiente observación: El hombre recién nacido es distinto a los demás lactantes. Los órganos de sus sentidos están desarrollados; el peso del cerebro y el del cuerpo es mayor que en los monos. Sin embargo, comparativamente, ha nacido prematuramente; es decir, que es impotente, desvalido en absoluto. No puede estar de pie ni correr. El primer año de la vida del hombre exige la maduración de funciones que en los otros mamíferos ya están maduras antes del nacimiento. El hombre ya vive su primer año en el mundo,

aunque —comparado con los animales recién nacidos— debía haber proseguido la vida intrauterina. Por ejemplo, su columna vertebral toma la forma de S solo por la incorporación y la posición erecta. Pero como ocurre esto por un impulso instintivo de imitar a los adultos, movido por su interés y estímulo, en todo caso, la primera maduración corporal se produce ya codeterminada por el contorno dado históricamente. Así, pues, en lo que es propiamente biológico ya está colaborando el espíritu. Es probable que las vivencias y experiencias del primer año de vida, del año de maduración biológica de funciones elementales, que en los animales han sido adquiridas en el estado embrionario, tengan una gran importancia y significación en el moldeamiento de la vida.

En resumen: «En contraposición con todos los animales superiores, el hombre adquiere su forma peculiar de existencia "al aire libre", en abierta y rica relación con formas y colores, con los seres vivientes, ante todo con los hombres mismos», mientras que el animal nace con su forma de existencia ya acabada.

Así, pues, para Portmann, la peculiaridad del hombre no estriba ya en la materialidad morfológica y fisiológica de su cuerpo. No basta para caracterizar al hombre mostrar cómo la sucesión va desde el contorno de la mandíbula del mono, pasando por el perfil de la quijada del hombre temprano y del de Neandertal, para llegar, por último, al mentón prominente de la actual forma humana.

Lo esencial es más bien el modo de existencia del hombre tomado en su totalidad. «En el hombre encontramos una forma de vida absolutamente peculiar. Por mucho que se corresponda con el cuerpo animal y el comportamiento animal, el hombre entero está, sin embargo. moldeado como algo distinto. Cada miembro de nuestro cuerpo, cada uno de nuestros movimientos es expresión de esta peculiaridad, a la que no damos ningún nombre, pero cuya especial existencia procuramos señalar cuidadosamente en todos los fenómenos de la vida humana.»

Lo biológico, cuando se quiere aprehenderlo en el hombre, deja de ser exclusivamente biológico. Es muy cierto que no se puede comprender al hombre en su totalidad con solo

medios biológicos; pero también es cierto que el hombre es también una realidad biológica y es inteligible biológicamente, es decir, mediante las categorías por las cuales se investiga toda la vida de los animales y las plantas. Pero cuando se trata del hombre, «biológico» significa a la vez más, a saber: aquello que se advierte en la diferencia del hombre con todos los demás seres vivientes; aquello que en él resalta, en contraste con las innumerables analogías e identidades.

Sí, pues, en el hombre la realidad biológica no se deja separar de la realidad espiritual, esto quiere decir que al hombre no se le puede concebir primero como una especie zoológica que se pudiera desarrollar como tal, y a la que después un día el espíritu se le hubiera agregado como algo nuevo. El hombre debe ser, aun dentro de lo biológico, ya biológicamente en su origen, algo distinto de todas las otras vidas.

Se ha querido concebir al hombre en su peculiaridad biológica como un producto de la domesticación, análogo a los animales que cambian su manera de ser por la domesticación a que les ha sometido el hombre. El hombre no ha creado la cultura, sino que la cultura ha creado al hombre. Dejando a un lado la cuestión de dónde procede, entonces, la cultura, desde un punto de vista biológico no se registran las consecuencias de la domesticación. Portmann ha puesto de relieve los puntos decisivos:

1) En el hombre ha aumentado el peso del cerebro en contraposición con la regla general de la domesticación, que establece en los animales domésticos un peso cada vez menor del cerebro.

2) En el hombre el proceso de maduración sexual está muy retrasado, mientras que en los animales domésticos la maduración sexual precoz es la regla general.

3) La desaparición del período de celo, normal en los animales en el curso del año, es considerada como un carácter producido por la domesticación en el hombre. Sin embargo, el fenómeno se presenta también en los primates en libertad. «Aquí tenemos, por tanto, un carácter primate, que más bien debe ser un supuesto que una consecuencia de la vida cultural.»

4) La falta de pelo en el cuerpo. Pero en esto no tenemos

solamente el fenómeno negativo de la falta de la vestidura de pelo, sino el positivo de un aumento en la eficiencia sensible de la piel.

En el detalle hay —es verdad— también en el hombre consecuencias de la domesticación (la caries dental, etc.); pero estas no afectan ni definen lo específicamente humano.

Cuando retrocedemos en la prehistoria, se plantea la cuestión de cómo se ha llegado a diversificar la constitución básica del hombre en las grandes *razas:* blanca, negra, amarilla, las cuales son, en la historia, un elemento relativamente permanente, que tuvo que producirse en la prehistoria más remota.

Todas las razas son, bien entendido, mezclas, formas móviles en constante cambio y selección. Pero incluso entre las grandes razas ha habido mezclas en todo tiempo. La mezcla entre blancos y amarillos se desarrolló tanto en la India que apenas se encuentran descendientes puros de los blancos inmigrantes de otros tiempos. En la Antigüedad los cruces entre blancos y negros eran raros; pero se hizo más frecuente en los tres últimos siglos. La mezcla entre indios americanos y blancos dio lugar a una numerosa población.

Las razas puras nunca son más que tipos ideales. La existencia de razas herméticas, inmodificables y sin mezcla en algún momento del tiempo no está demostrada como realidad efectiva, sino que es un concepto límite. Este concepto da lugar al supuesto de razas puras aisladas. Por otra parte, la prehistoria parece atestiguar la existencia de razas que han desaparecido. No patentiza la existencia de la raza única y originaria, de la cual habrían salido todas las demás, ni tampoco la de varias razas originarias y elementales que con su diversidad serían un punto palmario de partida de todo el desarrollo del hombre. Lo que vemos es un agitado mar de formas, en las cuales solo en el primer término, solo aparentemente, y por un momento, existen rigurosas fronteras, no para siempre y en absoluto. Pero qué es lo que pasó realmente en el origen y movimiento del hombre en la inmensa prehistoria, nadie lo sabe ni se sabrá jamás.

2. *Adquisiciones históricas*

No tenemos la menor noticia de los momentos históricos creadores ni del curso de la evolución en los progresos espirituales; solo conocemos resultados. Es de estos resultados de donde tenemos que inferir. Nos preguntamos por lo esencial, que en la prehistoria hizo convertirse al hombre en hombre en su mundo, el cual él mismo produce y articula, preguntamos qué inventó y descubrió en las situaciones de peligro, en el combate, por el miedo y la audacia, de qué manera cobró forma la relación entre los sexos, cómo se comportaba respecto al nacimiento y la muerte, a la madre, al padre. Acaso pertenezca a lo esencial lo siguiente:

1) El *uso del fuego y de las herramientas.* Un ser vivo que carezca de ambos apenas nos parece hombre.

2) *La formación del lenguaje.* La diferencia radical frente a la mutua comprensión de los animales que se entienden mediante la expresión indeliberada es lo que solo al hombre se le hace consciente y comunicable por el lenguaje, a saber: el sentido mental de lo objetivo, con referencia al cual se piensa y se habla.

3) Los modos de *represión de sí mismo* con su efecto formativo; por ejemplo, mediante los *tabús.* La naturaleza del hombre es poder ser no solo Naturaleza, sino crearse por artificio. La naturaleza del hombre es su artificiosidad.

4) *La formación de grupos y comunidades.* Frente a los Estados de insectos, formados por el automatismo instintivo, la comunidad humana es distinta desde su raíz. Frente a la formación de grupos y las relaciones de subordinación y superioridad en los animales superiores, la comunidad humana está fundada en un sentido consciente.

La vida social humana, hasta la constitución del Estado, parece haber sido fundada en un fenómeno privativo del hombre: la superación de la rivalidad sexual por virtud de la solidaridad de los varones. Mientras en los animales, solo pasajeramente, se forman rebaños que quedan disueltos en cada período de celo, o bien la asexualidad de la mayoría, hace posible las agrupaciones permanentes, como pasa en las hormigas, únicamente el hombre puede, sin renunciar a

su sexualidad, constituir una organización de camaradería varonil que cuando se expansiona plenamente hace posible la vida histórica.

5) La vida mediante los *mitos*. La configuración de la vida por imágenes, la realización de la existencia, familia, sociedad, trabajo y combate bajo la dirección e inspiración de estas imágenes, que, pudiendo ser interpretadas y potenciadas infinitamente, sin embargo comportan la conciencia del ser y de sí mismo, y dan seguridad y certidumbre, es cosa cuyos orígenes son impenetrables. Al comienzo de la historia y aun después el hombre vive en ese mundo de mitos. Las visiones de Bachofen pueden ser en su documentación históricamente discutibles, pueden ser endebles como tradición documental, pero han atinado con algo decisivo, tanto en el rasgo fundamental como probablemente en muchos contenidos también.

E. Aspecto general de la prehistoria

En edades y lapsos de tiempo indeterminables se produce la propagación de la especie humana por el globo terráqueo; las cosas ocurren separadamente en territorios limitados, infinitamente divididos, pero al mismo tiempo acontece algo unitario y universal: el grande y lento proceso de la imperceptible formación de las razas, de las creaciones idiomáticas y míticas; la callada difusión de las invenciones técnicas, las migraciones. Pero siempre se trata de acontecimientos inconscientes, ya humanos, desde luego, pero todavía íntimamente adheridos a la Naturaleza.

Se producen asociaciones humanas a la vista de otras asociaciones humanas. Saben unas de otras, se miran unas a otras. Lo que está desparramado se junta en el combate y en nuevas formaciones unitarias más amplias. Este es el paso a la historia que comienza definitivamente con la escritura.

(La prehistoria es una inmensa realidad —pues en ella ha aparecido el hombre como tal—; pero una realidad que, en rigor, no conocemos.) Pero si preguntamos qué somos propiamente los hombres y buscamos la respuesta mediante el conocimiento de aquello de donde procedemos, nunca po-

dremos profundizar bastante en el misterio de la prehistoria Esta oscuridad ejerce una fuerza de atracción que con razón nos seduce —y también nos depara constantes desengaños, porque nada sabemos.

F. El problema de la copertenencia de todos los hombres

A la pregunta de si los hombres, como hombres, nos copertenecemos al modo de los miembros de una misma familia, y cómo nos copertenecemos, pudiera contribuir la prehistoria por la solución al problema del origen *monofilético o polifilético* del hombre.

Hay una multiplicidad de razas humanas. ¿Son estas razas ramas de un mismo tronco, o son evoluciones independientes de una vida prehumana, de modo que el hombre hubiera advenido varias veces en sitios distintos? Todo habla en favor del origen monofilético contra el polifilético:

En primer lugar está el indicio suministrado por el hecho de que no se han registrado en América hallazgos de osamentas humanas primitivas, como las encontradas en el Viejo Mundo. América debió de ser poblada, en los últimos tiempos prehistóricos, desde el Norte por hombres procedentes de Asia a través del estrecho de Behring. En todo caso, no parece que en aquel Continente se haya dado un verdadero origen del hombre, lo que no impide que tenga razas indias moldeadas en formas fuertemente caracterizadas.

Desde el punto de vista biológico habla en favor del origen monofilético la capacidad de todas las razas para procrear entre ellas descendientes que, a su vez, pueden reproducirse y, desde el punto de vista espiritual, la concordancia en los rasgos fundamentales cuando se las compara con los animales superiores. La distancia que separa al hombre del animal es extraordinariamente mayor que la distancia entre los hombres de las razas más heterogéneas. En comparación con la distancia al animal, entre todos los hombres existe el parentesco más cercano. Nuestras enormes disparidades, diferencias de carácter, nuestro alejamiento mutuo, que llega a la incompren-

sión; nuestras rupturas, que llegan a la hostilidad mortal; nuestra horrorosamente silenciosa disolución de la personalidad en la enfermedad mental o en la realidad de los campos nazis de concentración, todo esto no es, sin embargo más que la tortura moral del verdadero parentesco que se ha olvidado o que ya no ha encontrado camino para realizarse. Pero huir del hombre al animal o a un animal es, de hecho, refugiarse en el engaño de sí mismo.

No es posible decidir empíricamente entre el origen monofilético o polifilético del hombre, puesto que nada sabemos del origen biológico del mismo. Por tanto, la unidad del origen humano es una idea, no una realidad comprobable.

Frente a tal argumentación puede contestarse que la conexión entre los hombres no existe esencialmente por virtud de su estructura zoológica, sino porque se pueden entender, porque todos ellos son conciencia, pensamiento, espíritu. En este aspecto hay entre los hombres un parentesco estrechísimo mientras que les separa un abismo de los animales, incluso de los que nos son más próximos.

Por tanto, no necesitamos deducir de investigaciones empíricas (aun cuando estas también suministran indicaciones) ni tampoco contradecir por investigaciones de esa clase que, los hombres nos copertenecemos y que existe una solidaridad humana. En última instancia, que el hombre sea monofilético o polifilético no es decisivo. Trátase aquí de una creencia que se ha ido formando históricamente en el ser humano; una creencia en la copertenencia, la cual tiene por base y supuesto el abismo que le separa de los animales.

De esta creencia nace una voluntad. En la medida que el hombre llega a la conciencia de sí mismo, el otro hombre no es para él nunca naturaleza tan solo, nunca medio tan solo. El hombre experimenta su propio ser como un deber. Este deber se ahínca profundamente en su realidad como si se convirtiera en una segunda naturaleza. Pero no es, en modo alguno, seguro y constante como las leyes de la naturaleza. La antropología desapareció; sin embargo, puede resurgir en cualquier momento. El exterminio ha reaparecido en gran escala después de habérsele tenido por imposible. La condición de nuestro ser de hombres es la solidaridad humana, iluminada por

el derecho natural y el derecho humano, y traicionada constantemente y siempre reclamada como exigencia.

De aquí la peculiar satisfacción humana en entenderse con los más lejanos y la exigencia de considerar a los hombres como hombres, así como Rembrandt pintaba un negro o como formulaba Kant: que un hombre no debe ser considerado ni tratado nunca como un medio solo, sino siempre como un fin por sí mismo.

Capítulo 4

LAS PRIMERAS GRANDES CULTURAS

A. Ojeada general

Solo en tres separadas regiones surgen casi al mismo tiempo las primeras grandes culturas: primero el mundo egeíco, egipcio, sumérico-babilónico, hacía el año 400 antes de Cristo; después la cultura prearia del Indo descubierta en las primeras excavaciones, perteneciente al tercer milenio y en relación con la sumeria, y, por último, el arcaico mundo chino del segundo milenio antes de Cristo (probablemente, anterior), del que quedan escasos vestigios y solo se trasluce vagamente en los recuerdos que ha dejado.

La atmósfera cambia de pronto respecto a la de la prehistoria. Ya se ha acabado el silencio: los hombres hablan entre sí por medio de documentos escritos y, por tanto, con nosotros en la medida en que podamos comprender su lenguaje y su escritura; hablan también mediante sus instrucciones, que presuponen una organización, la existencia de un Estado, mediante las obras de arte que encierran un sentido extraño para nosotros en formas que, sin embargo, nos hablan.

Pero en estas grandes culturas falta todavía aquella revolución espiritual que hemos representado como tiempo-eje y que ha fundado un nuevo ser humano, nuestro ser. Se pueden parangonar con ellas las culturas americanas de Méjico y Perú, aunque estas florecieron milenios más tarde. También a estas les falta todo lo que ha aportado el tiempo-eje, anterior a ellas en el tiempo. Estas culturas desaparecieron ante la

simple presencia de la cultura occidental, que se remonta al tiempo-eje.

En la faja desértica que desde el océano Atlántico, pasando por Africa y Arabia, penetra profundamente en Asia, hay, aparte de muchos pequeños oasis, dos grandes valles fluviales: la región del Nilo y la Mesopotamia. En estas dos zonas se puede perseguir retrospectivamente en documentos y monumentos la historia humana, sin soluciones de continuidad, como en ninguna otra parte de la Tierra. En ellas vemos lo que ya existía allí tres mil años antes de Cristo, y los restos nos permiten sacar conclusiones respecto a tiempos aún más remotos. En China, nuestra vista apenas puede alcanzar más allá del segundo milenio (a de C.), y solo del primero tenemos una tradición amplia y clara. Las excavaciones de la India atestiguan la existencia de ciudades civilizadas y sumamente desarrolladas en el tercer milenio, pero todavía aisladas, sin apenas testimonio de una conexión con la India posterior que comenzó hacia el segundo milenio. En América todo es mucho más tardío; en general, posterior a la aparición del cristianismo. Las excavaciones en Europa permiten ver una existencia prehistórica, de cultura independiente hasta el tercer milenio, pero sin el peso de una fisonomía propia que actúe sobre nosotros esencialmente. Solamente porque en ella yace nuestro propio pasado, nos afecta e interesa.

Las culturas egipcia y babilónica, en sus etapas tardías, fueron conocidas de los griegos y judíos, que vivían en su periferia; desde entonces persistieron en Occidente como un recuerdo; pero solo en nuestros días. por virtud de las excavaciones y la comprensión de su lenguaje, podemos seguirlas intuitivamente en su marcha a lo largo de los milenios. Solo por excavaciones conocemos la cultura del Indo, y, en verdad, desde hace algunos decenios; su recuerdo se había desvanecido en los propios indos (los signos de la escritura aún no han sido descifrados). La tradición china idealiza el fundamento de su cultura tal como era en el segundo milenio y anteriormente. Solo en algunos residuos hallados en las excavaciones se nos hace visible.

B. ¿Qué acontecimientos han iniciado la historia?

Preguntamos: ¿Cuáles son los hechos palpables con que comienza la historia? Acaso los esenciales son los siguientes:

1. Los trabajos de *organización* para la regulación de las corrientes y regadíos en el Nilo, en el Eufrates y el Tigris, en el Hoang-ho, obligaron a la centralización, la burocracia, la creación del Estado.

2. La invención de la *escritura* —condición para aquella organización— se produce (según Hrozny) hacia el año 3300 en los sumerios, hacia el año 3000, en los egipcios; hacia el año 2000, en China (la escritura alfabética no se inventó hasta el último milenio antes de Cristo, por los fenicios). La cuestión es si la invención procede de una sola fuente (los sumerios) o si se trata de invenciones independientes en diversos lugares. La forzosidad de la escritura para la administración tuvo por consecuencia la importancia directora de la clase de los escribas, una aristocracia intelectual.

3. La formación de *pueblos* que se sentían como una unidad con una *lengua*, una *cultura* y unos *mitos* comunes.

4. Más tarde, los *Imperios mundiales*, partiendo primeramente de Mesopotamia. Su origen fue la necesidad de impedir los constantes ataques de los nómadas a la tierra cultivada, mediante la dominación de todos los países circundantes y de los nómadas mismos. (Así nacieron los Imperios de los asirios, de los egipcios; finalmente, en una nueva forma, el de los persas; después, acaso siguiendo el modelo de este, el de los indos, y, aún más tarde, el de los chinos).

5. El advenimiento del *caballo* —que en las culturas antiguas ya desarrolladas es solo un momento de su transformación—, como caballo para los carros de guerra y como animal de cabalgadura. Este hecho tuvo como consecuencias abrir a los hombres la amplitud y la libertad al emanciparlos de la sujeción al suelo, una técnica nueva y superior de combate, la creación de una clase señorial dominante, conexionada con el desbravamiento y educación del caballo, el coraje del jinete y conquistador, el sentido para la belleza del animal.

Los acontecimientos que abren la puerta a la historia nos llevan a una cuestión más profunda: ¿Qué le ocurrió al hombre

para que pasara de la ahistoricidad a la historia? ¿Qué es lo que realmente, en su ser, conduce a la historia? ¿Cuáles son los caracteres fundamentales del proceso histórico frente a la prehistoria? Se desearía una respuesta sacada del interior del ser humano. Lo que quisiéramos conocer no son los acontecimientos externos, sino la transformación interior del hombre.

A la historia le precede un proceso y una transformación que en su mayor parte es común al hombre con el acontecer natural. El brinco y paso desde este mero acontecer a la historia podría tal vez caracterizarse de este modo:

1. Por la conciencia y la memoria, por la transmisión de las conquistas espirituales —de lo cual resulta la liberación respecto al mero presente.

2. Por la racionalización en cualquier sentido y extensión, por la técnica —que permite al hombre la previsión y la seguridad al liberarle de la sujeción vital a lo que causalmente tiene más próximo e inmediato.

3. Por la ejemplaridad de hombres cuyos hechos, éxitos y destino están a la vista en figura de soberanos y sabios —con esto empieza la liberación del letargo de la conciencia de sí mismo y del terror a los demonios.

La consecuencia de la historia es un incesante cambio de las situaciones, del conocimiento, de la manifestación de los contenidos; pero de tal manera, que es posible, y se siente como una exigencia, la relación de todos con todo, la conexión de la tradición, la comunicación universal.

¿Cuál fue la causa que movió al hombre a ese brinco? Cuando lo hizo, el hombre no había querido ni sabido lo que con ello le sobrevenía. Fue algo que resultó de ello. El hombre no es, como los demás vivientes, limitado y concluido en su peculiaridad, sino que está ilimitadamente abierto en sus posibilidades, no concluido ni concluible en su esencia. Lo que en el hombre había introducido en su origen, lo que en la prehistoria ya tuvo que haber actuado como germen de la historia, irrumpió después poderosamente cuando comenzó la historia.

Este brinco del ser humano que dio lugar a la historia puede ser concebido como la desdicha que ha sobrevenido al hombre; algo inconcebible aconteció, un pecado original, la irrupción de una potencia extraña. Todo lo que produce his-

toria termina por destruir al hombre; la historia es un proceso de aniquilación con la apariencia de un tal vez grandioso fuego de artificio; es retroceder de nuevo al principio; al final, el hombre retrocederá al feliz estado de su existencia prehistórica.

O también puede entenderse el salto como el gran regalo del ser del hombre y, por haberlo hecho el hombre, como su alto destino, su camino hacia inauditas experiencias, hacia una ascensión que le impulsa adelante desde la imperfección de su ser. Por virtud de la historia el hombre ha llegado a ser el ser que trasciende sobre sí mismo. Solo en la historia ha abrazado su alta tarea. Nadie sabe adónde le conducirá. Incluso la desgracia y la miseria pueden servirle para remontarse. Solo en la historia se desarrolló lo que propiamente es el hombre:

a) Desde el comienzo fluye la corriente de las *posibilidades sustanciales de que ha sido dotado*. Pero estas solo se hacen plenas, patentes, cuando entran en el movimiento de la historia. Entonces se aclaran, se conservan, se potencian, se van perdiendo, se las recuerda, vuelven a resurgir. Estas posibilidades han menester de la racionalización, que a su vez no es lo primario, sino el medio en que se hacen patentes los orígenes y la meta final.

b) Con el salto a la historia, el hombre se hace consciente de la *fugacidad*. Todo en el mundo tiene su tiempo y debe perecer. Solo el hombre sabe de su muerte. En reacción a esta situación-límite experimenta la eternidad en el tiempo, la historicidad como manifestación del ser, la extinción del tiempo en el tiempo. Su conciencia histórica se identifica con la conciencia de eternidad.

c) La historia es un constante impulso progresivo de *hombres singulares*. Estos requieren a los otros para que les sigan. Quien los escucha y comprende entra con ellos en el movimiento. Pero la historia sigue siendo al mismo tiempo el *mero acontecer* en el que se registra constantemente un infructuoso llamar, un resistirse y no seguir. Una inmensa pesantez parece paralizar una y otra vez todos los vuelos. La poderosa fuerza de las masas con sus cualidades medias ahoga lo que no concuerda con ellas. Lo que en ellas no cobra espacio y sentido para la realización de lo masivo y no encuentra nin-

guna fe, tiene que desaparecer. La historia es la magna cuestión, aún no decidida y que, no por una idea, sino únicamente por la realidad será decidida, de si la historia no es más que un simple momento entre dos estados ahistóricos o si es la irrupción de lo profundo que, en la forma de una ilimitada desdicha, entre peligros y fracasos siempre repetidos, en su conjunto conduce a que el ser se haga patente a través del hombre y él mismo, en interminable ascensión, realice todas sus posibilidades, insospechables de antemano.

C. Elementos comunes y diferentes en las grandes culturas más antiguas

Los rasgos comunes —grandes organizaciones, escritura, importancia directora de la clase de los escribas— producen un hombre que aun en la civilización refinada conserva algo que no ha despertado. A este estado de sopor y letargo sin verdadera reflexión, corresponde una racionalización específicamente técnica.

En las grandes comunidades todo está prisionero por las imágenes intuitivas del ser, fijado en ordenaciones a las que no se pone en cuestión. Es una manera de ser sin problemas que se declara y a la que se sigue. Las cuestiones fundamentales humanas están encapsuladas en un saber sagrado de carácter mágico, no abiertas a la inquietud inquisitiva, salvo en unos cuantos conatos visibles, indicios del despertar que no tienen desarrollo posterior. Un vigoroso brote se registra en la isla de la justicia en Egipto y especialmente en Babilonia. Pero la cuestión del sentido no se plantea expresamente. Es como si ya existiera la respuesta antes de la pregunta.

La analogía de las situaciones y evoluciones incita a buscar un fondo común. En todas las épocas, herramientas e ideas se difunden lentamente por la superficie del planeta. En cada caso buscamos un centro desde el cual se propaga la innovación. En este sentido se establece la hipótesis de la significación universal y cimentadora de los sumerios en las riberas del Eufrates, de las cuales irradian influjos decisivos hasta Egipto y China. Pero en esta extensión el hecho no está com-

probado. Otra discutible hipótesis sitúa el centro de la cultura en Asia —acaso en el Kurdistán occidental y junto al mar Caspio—, del cual, floreciente reino de la cultura en una época más húmeda de la Tierra, partió la migración en todas direcciones en la época de sequedad. Así tuvo lugar la fundación de las culturas por todo el Continente euroasiático desde China hasta Egipto. Pero cuando se mira a las profundidades abisales de la prehistoria no se tropieza con un suelo firme que la experiencia confirme convincentemente.

Sí, empero, lo común tiene acaso un fondo común, entonces solo nos queda la idea completamente vaga de la profundidad prehistórica del Asia. Habría una larga prehistoria común al Asia total de la que Europa es una península.

Pero no menos notables son las diferencias entre estas diversas culturas. En cada caso percibimos un espíritu de conjunto que es absolutamente específico de cada cultura. En China solo hay conatos de mitos, representaciones sobre el orden cósmico referidas a una concepción naturalística del hombre y una vivaz concepción de la naturaleza. En Mesopotamia encontramos una dureza y una fuerza, algo dramático, que linda con la tragedia en la temprana épica de Gilgamesch. En Egipto se advierte un elevado sentimiento del estilo de grandeza solemne y una clara serenidad que goza de la vida en lo íntimo junto a un enmascaramiento de la vida por la niveladora compulsión al trabajo.

La diferencia en la lengua llega a las raíces del espíritu. La lengua china es tan radicalmente diferente de las occidentales no solo en las raíces de los vocablos, sino en la estructura, que difícilmente se puede imaginar que procedan de una lengua originaria común. Si no obstante esta ha existido, entonces el proceso que ha conducido a esta diferenciación ha tenido que ser tan largo que la procedencia común desde una cultura central-asiática, que vivía en las lindes de la prehistoria, resulta inverosímil.

Absolutamente distinta es también la relación de estas grandes culturas con lo posterior. Griegos y judíos las sentían como algo distinto y extraño, pero las conocían y conservaban su recuerdo, las contemplaban con espanto y admiración, y después también con desprecio. Los indos posteriores

no sabían nada de su vieja cultura, la habían olvidado por completo. Los chinos posteriores al tiempo-eje veían en su vieja cultura su pasado en perfecta continuidad, sin ruptura, sin sensación de novedad (aunque fuera en el sentido de caída), considerándola en una forma idealizada, mitificadora, como modelo ejemplar desarrollado en la fantasía creadora.

Sin embargo, en estas grandes culturas faltó el verdadero movimiento histórico. Después de las extraordinarias creaciones del comienzo, los milenios fueron en el aspecto espiritual una época relativamente poco movida; pero, sin embargo, una época de migraciones, siempre repetidas desde el Asia central, de conquistas y de revoluciones, de exterminio y mezcla de pueblos, y de un constante restablecimiento de la vieja cultura, que las catástrofes no hacían más que interrumpir.

El relato de la historia de estos milenios está ciertamente lleno de sucesos; pero estos carecen, en absoluto, del carácter de decisiones históricas del ser humano.

Capítulo 5

EL TIEMPO-EJE Y SUS CONSECUENCIAS

La característica del tiempo-eje ha sido consignada anticipadamente, al principio de este libro. Pues su comprensión nos parece de importancia central para la imagen de la historia universal.

Quien cultiva la filosofía de la historia encontrará en el tiempo-eje el campo de estudio más fértil y fructífero para el propio pensamiento.

Se puede considerar esa época como una fase intermedia entre dos épocas de grandes Imperios, como un intervalo de libertad, como un respiro en la más clara conciencia.

A. La estructuración de la historia por el tiempo-eje

El tiempo-eje es como un fermento que conduce a la humanidad a la conexión unitaria de la historia universal. Para nosotros es la unidad de medida, la piedra de toque que nos sirve para aclarar la importancia y significación histórica que han tenido para el conjunto los diversos pueblos.

Existe la diferencia más profunda entre los pueblos en la manera cómo se han comportado respecto a la gran crisis del tiempo-eje. Diferenciamos:

1) *Los pueblos del eje.*—Son los pueblos que en continuidad con el propio pasado realizaron el brinco, en el cual, por así decir, renacieron por segunda vez y por su virtud fundaron el ser espiritual del hombre y su propia historia. Son los chinos, indos, iranios, judíos, griegos.

2) *Los pueblos sin crisis.*—La crisis fue decisiva para la historia universal, pero no fue un acontecimiento universal. Hay los grandes pueblos de las viejas culturas que vivían antes e incluso contemporáneamente a la crisis, pero que no participaron en ella y a pesar de su contemporaneidad quedaron interiormente sin afectar por ella.

Durante el tiempo-eje florecían las culturas egipcia y babilónica, aunque en forma sensiblemente tardía. A ambas les faltó la reflexión que transforma al hombre. No experimentaron ninguna metamorfosis por virtud de los pueblos-eje. No reaccionaron tampoco ya a la crisis acontecida fuera de sus zonas, sino que persistieron siendo lo que eran antes, lo que venían siendo, la grandiosa configuración a que habían llegado en la ordenación de la vida social y estatal, en la arquitectura, en la escultura y la pintura, en la formación de su religión mágica. Pero desde entonces tuvieron un lánguido final. Sometidas exteriormente a las nuevas fuerzas, perdieron también interiormente su vieja cultura para sumirse en la cultura persa, después en la sassánida y el Islam (en Mesopotamia), o en el mundo romano y el cristianismo (más tarde, el Islam en Egipto).

Ambas son de importancia para la historia universal porque en su contemplación, aprendiendo de ellas, contraponiéndose a ellas, montándose en ellas, los griegos y los judíos desarrollaron las que crearon los fundamentos del Occidente. Después, esas culturas cayeron casi en el olvido hasta que fueron descubiertas de nuevo en nuestros días.

Nosotros nos sentimos conmovidos ante su grandeza, pero quedamos extraños a ellas en una manera que está determinada por el abismo que resulta de no haber pasado por la crisis del tiempo-eje. Hoy estamos infinitamente más próximos a los chinos e indos que a los egipcios y babilonios. La sublimidad de lo egipcio y babilónico es única. Pero solo con la nueva época de la crisis comienza lo familiar para nosotros. Los fugaces conatos nos parecen una anticipación sorprendente, así como si fuera a producirse la crisis, que, sin embargo, no llega, especialmente en los egipcios.

Así, pues, para la comprensión de la historia universal es una *cuestión fundamental* la siguiente: ¿Pueden ponerse India

y China junto a Egipto y Babilonia sin diferenciarlas más que porque han continuado hasta hoy o, por el contrario, han dado China y la India, por virtud de su cooperación creadora en el tiempo-eje, el gran paso que las ha encumbrado fundamentalmente sobre aquellas viejas culturas? Repito lo ya dicho: Egipto y Babilonia pueden emparejarse a la China primitiva y la cultura india del tercer milenio, pero no a la China y a la India en su totalidad. China y la India están próximas al Occidente, no solo porque se han continuado hasta el presente, sino porque han experimentado la crisis del tiempo-eje. Esto puede ser sometido todavía brevemente a la crítica.

Es vieja tesis que China y la India no tuvieron verdadera historia en comparación con el Occidente, pues historia significa movimiento, transformaciones esenciales, nuevas iniciaciones. En Occidente se sucedieron culturas completatamente distintas: primero las viejas culturas del Asia anterior y Egipto; después, la grecorromana; más tarde, en la germanoromana. Cambian los centros geográficos, el espacio, los pueblos. Por el contrario, en Asia persiste una igualdad que cambia en sus apariencias, se hunde en catástrofes y vuelve a emerger de un fondo único y restablecerse siempre la misma. De esta consideración surge la imagen de una estabilidad ahistórica al este del Indo y del Hindukusch, y de un movimiento histórico en Occidente. La separación más profunda de los grandes territorios culturales se coloca entonces entre Persia y la India. Hasta el Indo, el europeo pudiera creerse todavía en Europa, ha dicho lord Elphinstone (citado por Hegel) [5].

Esta concepción me parece originada por la situación histórica de la China y la India en el siglo XVIII. El lord vio el estado de dichos países en su tiempo, en modo alguno la India y China en su total realidad. Entonces, ambas habían llegado en su declive a un punto muy bajo.

¿No es el retroceso de la India y China desde el siglo XVII como un gran símbolo de lo que puede ocurrir a toda la humanidad? ¿No es también el problema de nuestro destino no volver a descender al fondo asiático sobre el cual también la India y la China ya se habían elevado?

3. *Los pueblos posteriores.*—Todos los pueblos se dividen en dos grupos: los que tienen sus fundamentos en el mundo

de la crisis y los que quedan a un lado. Aquellos son los pueblos históricos; estos, los pueblos primitivos.

Los macedonios y los romanos fueron, dentro del mundo de la crisis, el elemento que estructuró políticamente los nuevos grandes Imperios. Su indigencia espiritual estriba en que no fueron afectados por las experiencias de la crisis en el germen de su espíritu. De aquí que pudieran muy bien hacer conquistas políticas en el mundo histórico, administrar, organizar, asimilar cultura, conservarla, salvar la continuidad de la tradición, pero no continuar o profundizar la experiencia.

Cosa distinta ocurrió al Norte. Es cierto que la gran revolución espiritual afectó tan poco al Norte como a Babilonia y Egipto. Los pueblos septentrionales yacían dormidos en su primitivismo; pero con la peculiar esencia de su actitud espiritual, para nosotros difícil de aprehender objetivamente (Hegel la llamaba «el ánimo septentrional»), habían alcanzado una sustancia propia e independiente cuando sufrieron el impacto del mundo espiritual del tiempo-eje.

B. La historia universal después de la crisis

Desde el tiempo-eje han transcurrido dos milenios. La consolidación en Imperios mundiales no fue definitiva. Se derrumbaron; en las tres regiones siguieron sucesivamente: la época de los Estados beligerantes, la época de la descomposición, las migraciones de pueblos (invasiones), conquistas efímeras, nuevo momento de la más alta creación cultural, pronto desvanecido. Nuevos pueblos ingresan en los tres grandes círculos culturales: en Occidente, los germanos y los eslavos; en Asia oriental, los japoneses, malayos y siameses, que, por su parte, producen nuevas configuraciones. Pero es en arreglo y acomodo con la alta cultura transmitida mediante su apropiación y transformación.

Los germanos comenzaron su misión espiritual en el mundo solo entonces, cuando entraron a participar en aquella revolución del ser del hombre que ya había comenzado un milenio antes. Desde el momento en que se relacionaron con ese mundo, iniciaron un nuevo movimiento en que todavía

siguen actualmente como el mundo germanorromano de Europa. Con ello comienza un fenómeno histórico también único. Lo que los antiguos ya no pudieron hacer, acontece entonces. La extremosidad en las tensiones del ser humano, la claridad de las situaciones-límites, todo lo que había comenzado en el tiempo de la crisis, pero que casi había desaparecido en la última época de la Antigüedad, fue cumplido entonces de nuevo a igual profundidad, acaso con mayor amplitud, no por primera vez ciertamente, no por propio impulso, pero originariamente en conciencia con aquello que entonces se sintió como propio. Con ello comenzó un nuevo ensayo acerca de lo que es posible al hombre.

En comparación con China y la India, parecen en Occidente los nuevos comienzos mucho más dramáticos. En una continuidad espiritual, que con el tiempo se debilitó, empezó una sucesión de mundos espirituales completamente distintos. Las Pirámides, el Parthenon, las catedrales góticas son diferencias que no existen, sucediéndose unas a otras en China y la India.

Sin embargo, no se puede hablar de estabilidad en Asia. Hay en China y la India siglos callados, como lo fue entre nosotros la época de las invasiones, en que parece que todo se sume en el caos para después alumbrar una nueva cultura. También en Asia —en la India y China— se registra el cambio geográfico de las cimas culturales y los centros políticos y también cambian los pueblos que sustentan el movimiento. La diferencia con Europa no es radical. La gran analogía persiste: la época creadora del tiempo-eje, después revoluciones y renacimientos hasta que en 1500 Europa da su paso inaudito mientras que China y la India, precisamente entonces, decaen culturalmente.

Después de la crisis del tiempo-eje, después que el espíritu nacido en él se comunica mediante ideas, obras, formas a todos los que podían escuchar y comprender y se hacen palpables infinitas posibilidades, todos los pueblos posteriores son *históricos* por la intensidad con que son arrebatados por la crisis y por la profundidad a que les afecta.

La gran crisis es como una iniciación de la humanidad. Todo contacto posterior con ella es como una nueva iniciación

Desde entonces solo los pueblos y solo los hombres y los pueblos iniciados, entran en el proceso de la verdadera historia. Pero esta iniciación no es un secreto recóndito, temerosamente guardado. Por el contrario, se ha producido a la plena claridad del día, en una ilimitada voluntad de comunicación, sometiéndose a todas las pruebas y verificaciones, mostrándose a todos. Y, sin embargo, es un «secreto manifiesto» en cuanto que solo le descubre quien está preparado para él y por él se transforma a sí mismo.

La nueva iniciación se produce por interpretación y apropiación. La tradición consciente, los escritos de las autoridades, los estudios son elementos indispensables de vida.

C. La significación de los pueblos indogermánicos

Desde tiempos inmemoriables fluyeron los pueblos desde Asia hacia el Sur. Ya los sumerios llegaron del Norte. Desde el año 2000 antes de Cristo hay pueblos con lenguas indogermánicas que se corren a la India y el Irán, después a Grecia e Italia, lo mismo que celtas y germanos, desde la mitad del milenio antes de Cristo, inquietan de nuevo los mundos culturales del Sur y son rechazados cierto tiempo por el Imperio romano, como lo fueron también durante algún tiempo los nómadas mogoles por China. Después fueron los pueblos germanos y eslavos de la época de las invasiones; más tarde, los turcos; aún más tarde, los mogoles. Solo desde hace algunos siglos cesó este constante movimiento de los pueblos trashumantes hacia las regiones de la cultura. La definitiva conclusión es la terminación de la existencia nómada. Desde el siglo XVIII hasta hoy son labradores chinos, procedentes del Sur, los que han poblado, sin interrupción y de manera pacífica, la Mongolia. En el Norte, los últimos nómadas fueron obligados por los Soviets a asentarse.

Entre estos pueblos migratorios que determinan los acontecimientos a lo largo de los milenios estamos acostumbrados a conceder a los portadores de las lenguas indogermánicas una primacía histórica; con razón, pero no con toda la razón.

Las viejas grandes culturas más antiguas no son, en abso-

luto, indogermánicas. El tipo de los hititas, indogermánico por su lengua, no se presenta con una peculiaridad espiritual visible.

El pasado de los indoeuropeos en la época de las grandes culturas más antiguas no muestra un mundo organizado comparable con estas, dotado de escritura, tradición y Estado. Pero debió de haber sido un mundo, no solo una comunidad lingüística. En él se abren profundos contenidos espirituales, como, por ejemplo, la idea de Dios padre, la verdadera proximidad a la naturaleza.

A través de la historia corre una periodicidad de épocas de relajación, olvido, sumersión, y épocas de reconocimiento, de nueva recordación, restauración y repetición. Desde entonces, dondequiera se registran renacimientos en la historia (la época de Augusto, la carolingia, el otónico, el Renacimiento sánscrito del siglo XII, el confucionismo de la época Hang y el nuevo confucionismo de la época Sung).

Para el tiempo-eje y para los milenios posteriores del Occidente, empero, tienen significación sobresaliente las culturas fundadas por los indogermánicos. Estos —indos, griegos, persas, germanos, también los celtas y los eslavos y los persas tardíos— tienen un elemento común: han producido la épica y las leyendas heroicas; han descubierto, pensado y dado forma a lo trágico. Lo que con ello pudiera compararse en los demás pueblos —el Gilgamesch de los babilonios, el relato de la batalla de Kadesch en los egipcios, el San-kuo tschi en los chinos— tiene otra entonación completamente distinta. El modo del tiempo-eje en India, Persia y Grecia está codeterminado por ellos. Pero hay pueblos tan esenciales para el tiempo-eje que no son indogermánicos: los judíos y los chinos. Y, además, todos los fundamentos indogermánicos se han desarrollado sobre el suelo de las grandes culturas precedentes bajo la mezcla de la vieja población y la apropiación de la cultura extraña.

En Europa surge de los pueblos septentrionales, después de su contacto con el tiempo-eje, a partir del primer milenio después de Cristo, una sustancia hasta entonces no atendida, la cual —por vagas que queden todavía tales nociones— es afín con las fuerzas que en parte se manifestaron en el tiempo-

eje. Solo por virtud de este contacto muy posterior se sublimó en los pueblos nórdicos lo que acaso ya antes existía en ellos en la forma de un impulso que no se comprendía a sí mismo. En nuevas creaciones espirituales se desarrolló lo que de indómito espíritu de independencia pasó a ser movimiento de revolución espiritual, después movimiento inquisitivo que pregunta y busca, o lo que de firme e inquebrantable ya pasó a ser libre personalidad sobre la base de una existencia que es sí misma. Con la mayor decisión se lleva toda tensión hasta el extremo, pues solo en la tensión es donde verdaderamente se experimenta qué es lo que el hombre, el estar en el mundo, incluso el Ser mismo significan y se hace consciente la trascendencia.

D. Historia del Occidente

1. *Aspecto general.*—China y la India no tienen la resolución de estructurar y articular su historia como el Occidente, ni la conciencia lúcida de sus contradicciones internas, ni la claridad de la lucha espiritual en que fuerzas y creencias batallan entre sí para destituirse y sustituirse. El Occidente no solo tiene la polaridad de Oriente y Occidente como diferencia con lo otro, situado fuera de él, sino que la lleva dentro de sí.

La historia occidental se articula en los siguientes capítulos:

Tres mil años de Babilonia y Egipto, hasta la mitad del último milenio antes de Jesucristo.

Mil años basados en la gran crisis del tiempo-eje: la historia de los judíos, persas, griegos y romanos en que el Occidente se constituye como tal, desde la mitad del último milenio antes de Jesucristo hasta la mitad del primer milenio después de Jesucristo.

Desde la división del Occidente en Este y Oeste, hacia la mitad del primer milenio después de Jesucristo, y tras un intervalo de unos quinientos años, se desarrolla en el Oeste la nueva historia occidental de los pueblos germanorrománicos, aproximadamente desde el siglo x, que dura como un

milenio. En el Este, Constantinopla mantuvo su Imperio y su cultura sin solución de continuidad hasta el siglo XV. Allí se formó por virtud del islamismo, en constante contacto con Europa y la India, el actual Oriente preasiático.

En este proceso de milenios el Occidente ha avanzado resueltamente sin temer saltos y rupturas, y ha traído al mundo el radicalismo en una medida que no se registra en China ni en la India. La diferenciación en la variedad de lenguas y pueblos acaso no sea menor en China y la India. Pero allí la diferenciación no se convierte mediante la lucha en el fundamento para que sobresalgan y se distingan visiblemente unas realizaciones de otras, ni tampoco en la estructura histórica de un mundo en el cual las configuraciones particulares despliegan una energía y una consecuencia que amenaza con hacer saltar el conjunto.

2. *La significación del eje cristiano.*—Para la conciencia del Occidente, Cristo es el eje de la historia.

El cristianismo como Iglesia cristiana es, probablemente, la mayor y más alta forma de organización del espíritu humano que hasta ahora ha existido. Del judaísmo proceden los impulsos y los supuestos religiosos. (Jesús es para la consideración histórica el último en la serie de los profetas judaicos y está en consciente continuidad con ellos.) De Grecia procede la amplitud filosófica y la fuerza esclarecedora del pensamiento; de Roma, la energía organizadora y la sabiduri realista. De todo ello ha resultado un conjunto que no h sido planeado por nadie como tal, el cual, si por un lado e un maravilloso y complejo resultado final en el mundo sin cretístico del Imperio romano, por otro ha sido puesto e movimiento por nuevas concepciones religiosas y filosóf cas (de las cuales San Agustín es el representante máximo Esta Iglesia muéstrase capaz de reunir apretadamente l contradicciones que hasta los más altos ideales admiten e su seno, y de conservar lo adquirido en una tradición auté tica y fidedigna.

Pero, históricamente, el cristianismo es, por su contenio y en su realidad, un resultado tardío. Al considerarle fundmento y origen para los tiempos posteriores se ha producio en la concepción histórica del Occidente un desplazamien

de la perspectiva en favor de un fenómeno de la última Antigüedad —desplazamientos análogos se registran en la India y China. Durante toda la Edad Media se concedía más valor a César y Augusto que a Solón y Pericles, a Virgilio más que a Homero, a Dionisio Areopagita y San Agustín más que a Heráclito y Platón. La vuelta posterior al verdadero y original eje nunca ha sido total, sino solo parcial en los redescubrimientos, tales como la boga de Aristóteles y Platón ya en la Edad Media, la restauración de la profundidad profética por ciertas tendencias protestantes, la reviviscencia de lo griego por el humanismo alemán a fines del siglo XVIII.

Pero no solo espiritualmente, sino también en el aspecto político el carácter del cristianismo occidental ha sido decisivo para Europa. Así lo demuestra una consideración comparativa. Desde el siglo III de nuestra Era, las grandes religiones dogmáticas fueron un factor de unificación política. La religión iránica fue, desde 224, el sustentáculo del Imperio sassánida; la religión cristiana, pilar del Imperio romano a partir de Constantino; el islamismo, soporte del Imperio árabe desde el siglo VII. Frente al mundo antiguo, en que las culturas se intercomunican con una relativa libertad, este mundo de la humanidad abrió entonces una sima Las guerras fueron, a la vez, guerras religiosas entre Bizancio y los sassánidas, entre Bizancio y los árabes; más tarde, entre los Estados occidentales y los árabes; después, la guerra de las Cruzadas. En este mundo transformado, el cristianismo de Bizancio no era muy distinto de las demás religiones dogmáticas. Era un Estado más o menos teocrático. En Occidente ocurría cosa diferente. Allí la pretensión de la Iglesia era la misma, pero como no podía satisfacerla, combatía, y no solo desarrollaba la vida espiritual, sino que llegó a ser un factor de libertad contra el poder temporal. El cristianismo fomentaba la libertad aun entre los enemigos de la Iglesia. Los grandes hombres de Estado eran piadosos. La energía de su voluntad, que no solo aspiraba de momento al poder político, sino que henchía de religión y ética la forma de la vida y del Estado, fue una fuente principal de la libertad occidental desde la Edad Media.

3. *La continuidad cultural del Occidente.*—La continuidad cultural del Occidente no se perdió a pesar de las enormes rupturas, las destrucciones, los derrumbamientos aparentemente absolutos. Hay por lo menos formas de comprensión, esquemas, frases, fórmulas que corren a lo largo de los siglos, y aun allí donde la relación consciente con el pasado cesa persiste de hecho cierta continuidad, de la que resulta una consciente reanudación con lo anterior.

La India y China vivieron siempre en continuidad con su propio pasado; en cambio, Grecia estuvo en continuidad con el ajeno pasado oriental y los pueblos nórdicos en continuidad con la cultura del mundo mediterráneo, para ellos extraña en un principio. El Occidente se caracteriza por la originalidad con que en cada caso continúa lo extraño y anterior que se apropia, reelabora y transforma.

El Occidente quedó fundado sobre el cristianismo y la Antigüedad, al principio, en la forma en que los transmitió la última Antigüedad a los pueblos germánicos para después retroceder progresivamente a los orígenes, tanto de la religión bíblica como de la esencia griega.

El humanismo fue, desde el tiempo de los Escipiones, una forma de la conciencia cultural que, con diferentes variaciones, corre desde entonces hasta hoy por la historia occidental.

El Occidente creó las cristalizaciones universales, de las cuales vivió la continuidad de la cultura: el Imperio romano y la Iglesia católica. Ambos fueron los fundamentos de la conciencia europea, que ciertamente estuvo en continuo peligro de desmoronarse, pero siempre volvía a constituirse de nuevo, aunque nunca de modo seguro, en las grandes empresas contra la amenaza extraña (como en el tiempo de las Cruzadas, el peligro mongólico, el peligro turco).

Pero la tendencia a las formas unitarias, universales, de la cultura y de la tradición no condujo al embalsamamiento inmovilizador de la vida espiritual, como aconteció acusadamente en el confucionismo de China, sino que persistieron las continuas crisis, en las que los distintos pueblos europeos tuvieron alternativamente sus épocas creadoras, de las que después ha vivido toda Europa.

La época desde el Renacimiento italiano es concebida como una revivificación de la Antigüedad y, desde la Reforma, como una renovación del cristianismo. De ambas ha resultado de hecho, para lo sucesivo, el más enérgico reconocimiento del eje de la historia universal. Pero ambas fueron también y ante todo creaciones originales del nuevo Occidente, que ya antes de aquel reconocimiento se había iniciado con fuerza creciente. Ese período de la historia, desde 1500 a 1830, que se distingue por la abundancia de personalidades extraordinarias, por las imperecederas obras de la poesía y del arte, por el profundísimo impulso religioso y, finalmente, por las creaciones científicas y técnicas, es el inmediato supuesto de nuestra propia vida espiritual.

Capítulo 6

CARACTER ESPECIFICO DEL OCCIDENTE

En los siglos pasados, la conciencia histórica de Europa rebajaba, como algo extraño, a la categoría de simple introducción a la historia, todo lo prehelénico y prejudaico, y desterraba cuanto sobre el planeta vivía fuera de su mundo espiritual a la única y amplia esfera de la etnología, reuniendo sus creaciones en los museos etnográficos. Pero en esta ceguera, hace tiempo corregida, yacía sin embargo una verdad.

Ya en el tiempo-eje —en que se registran las mayores analogías desde China al Occidente, que derivaron después en una evolución divergente— existían, sin embargo, diferencias. A pesar de ello, cuando se mira nuestro mundo moderno, y en comparación con él, se percibirá la analogía de las tres grandes esferas culturales todavía hasta el año 1500 de nuestra Era.

Mas en los últimos siglos se ha producido algo único, absolutamente nuevo en su último sentido: la ciencia con sus consecuencias en la técnica, que ha revolucionado interna y externamente el mundo como ningún otro acontecimiento desde el comienzo de la historia que se recuerda. La ciencia ha aportado inauditas posibilidades y peligros. La Edad Técnica, en que estamos desde hace escasamente siglo y medio, no ha llegado hasta los últimos decenios a su plena soberanía, que ahora se intensifica en una medida imprevisible. Solo en parte nos damos cuenta de sus inmensas consecuencias. La ciencia ha creado, como indispensables desde ahora, nuevos fundamentos para toda la existencia humana.

El origen de la ciencia y la técnica está en los pueblos ger-

manorrománicos. Estos pueblos han producido con ellas una ruptura histórica. Ellos son los que han iniciado la verdadera historia universal, planetaria, de la humanidad. Solo los pueblos que se apropian la ciencia y la técnica occidentales y aceptan los peligros para el ser del hombre, enlazados con este saber y poder, pueden colaborar todavía activamente en la historia.

La creación de la ciencia y la técnica por el Occidente plantea la siguiente cuestión: ¿Por qué se han producido en Occidente y no en los otros dos grandes mundos, la India y China? ¿Existía acaso ya en el tiempo-eje algo peculiar en Occidente que solo en los últimos siglos produjo estos efectos? ¿Estaba ya latente, preparado y esbozado de antemano en el tiempo-eje lo que finalmente se ha patentizado en la ciencia? ¿Hay algo que sea específico del Occidente? La evolución del Occidente, la única nueva y radicalmente transformadora, estaría entonces fundada en un único y amplio principio general. No es posible aprehender este principio; pero acaso son posibles algunas indicaciones que nos den una idea de la peculiaridad del Occidente.

1) Ya *geográficamente* existe una gran diferencia. Frente a los cerrados y uniformes territorios continentales de la India y China, el Occidente se caracteriza por una gran variedad. La rica articulación en penínsulas e islas, en desiertos y oasis, en clima mediterráneo y mundo nortealpino, la longitud de las costas, mucho mayor comparativamente, corre parejas con la variedad de lenguas y pueblos, que aquí han hecho historia, alternándose en el papel director de la acción y la creación. Las tierras y los pueblos de Occidente muestran una imagen peculiar y propia.

El carácter espiritual de Occidente se puede caracterizar también por una serie de rasgos:

2) El Occidente conoce la idea de la *libertad política.*) En Grecia se desarrolló, aun cuando solo pasajeramente, una libertad que no existió en ninguna otra parte del mundo. Una comunidad jurada de hombres libres prevaleció contra el universal despotismo de una organización total dispensada a los pueblos. Con ello, la *Polis* estableció las bases para toda la conciencia occidental de libertad, tanto de la realidad de la

libertad como de la idea de libertad. China y la India no conocieron la libertad en este sentido político.

De ahí irradia un resplandor y una exigencia que corre por toda nuestra historia occidental. El momento crítico del gran viraje aconteció cuando, a partir del siglo VI, antes de Jesucristo, se desarrolló la libertad del pensamiento griego, del hombre griego, de la *Polis* griega, y cuando después, en las guerras persas, la libertad se acrisoló y probó su eficacia y llegó a su más alto —aunque breve— florecimiento. No fue una cultura sacerdotal universal, ni el orfismo y el pitagorismo, los que constituyeron el espíritu griego y una enorme posibilidad y riesgo para el hombre, sino las libres formas del Estado. Desde entonces es posible la libertad en el mundo.

3) Una *racionalidad*, sin punto de parada, que se mantiene abierta a la fuerza persuasiva del consecuente pensamiento lógico y de la realidad empírica, tal como deben ser entendidos por todo el mundo y en todo tiempo. Ya la racionalidad griega tenía frente al Oriente un impulso hacia la consecuencia, el cual originó la matemática y perfeccionó la lógica formal. A fines de la Edad Media la racionalidad moderna acabó por diferenciarse completamente del Oriente. Aquí, en Occidente, la investigación emprende un camino infinito, obtenido en resultados definitivos en lo particular, pero en permanente fragmentación e inacabamiento respecto a la totalidad. En las relaciones sociales se intenta llevar al máximo la posibilidad de calcular en general la vida mediante la previsión de decisiones jurídicas por virtud del estado de derecho. En las empresas económicas, el cálculo exacto es el que decide cada paso.

Pero, con ello, también el Occidente experimenta los límites de la racionalidad con una claridad y fuerza que no se ha registrado en ninguna parte del mundo.

4) La *interioridad consciente de la mismidad personal* cobra en los profetas judaicos, los filósofos griegos, los hombres de Estado romanos, una incondicionalidad para siempre decisiva.

Pero con ello también se ha hecho posible que el hombre se desligue del suelo firme de la naturaleza y de la sociedad humana (desde los sofistas), e ingrese en el vacío. El hombre

occidental ha experimentado en la más alta libertad los límites de la libertad en la nada. En la más resuelta mismidad experimentó precisamente el carácter de dádiva y regalo de aquello que, por virtud de una fijación falsa, creía poder poner sobre sí mismo como mero yo, como si el hombre fuera principio y creador.

5) Para el occidental siempre es *indispensable el mundo en su realidad.*

El Occidente conoce, como las otras grandes culturas, la escisión del ser humano: de un lado, la vida en estado natural; del otro, el misticismo del mundo; de un lado, los no-hombres; del otro, los santos. Pero el Occidente, en vez de ver en tal escisión el punto de arranque para la estructuración del mundo, no trata de encontrar la verdad solo en un reino ideal, sino que intenta elevar y potenciar la realidad mediante la idea.

El Occidente conoce con peculiar penetración la exigencia de tener que dar forma al mundo. Conoce el sentido de la realidad del mundo, que equivale a ejecutar la infinita tarea de conocer, mirar, realizar, en el mundo mismo sirviéndose de él. No se puede saltar por encima del mundo. En él, no fuera de él, cobra su seguridad el hombre occidental.

De este modo se ha hecho posible una experiencia de la realidad del mundo que conoce el fracaso en ese profundo sentido cuya interpretación no tiene fin. Lo trágico se hace al mismo tiempo conciencia y realidad. Solo el Occidente conoce la tragedia.

6) Como todas las culturas, el Occidente da forma a algo general. Pero este *algo general no cuaja en la dogmática solidez* de instituciones y representaciones definitivas, ni en una vida en régimen de castas o en una ordenación cósmica. El Occidente no es estable en ningún sentido.

Las fuerzas motoras de la inmensa dinámica occidental producen las *excepciones*, que en Occidente infringen lo general. El Occidente deja margen a las excepciones. Permite eventualmente una vida y creación absolutamente nuevas, aunque puede aniquilarla radicalmente después. Alcanza alturas del ser humano que no obtienen la participación de todos y que probablemente apenas sigue nadie. Pero estas cimas dan,

como señales indicadoras de nuevos caminos, una orientación polidimensional al Occidente. En esto radica su permanente inquietud, su constante insatisfacción, su incapacidad de contentarse con algo perfecto y acabado.

Así se desarrollan, con carácter de extremismos, en situaciones aparentemente casuales, las posibilidades que se aparecen como imposibilidades; así, la religión profética de los *judíos*, en la impotencia entre los Imperios combatientes, en la entrega y abandono a poderes contra los cuales era inútil toda lucha, en la decadencia política. Así floreció en las lindes del mundo de las potencias políticas la cultura nórdica y el modo de pensar de los islandeses, que se oponían a la reglamentación estatal.

7) Frente a su libertad y fluidez infinita el Occidente pasa de nuevo al extremo contrario por la *pretensión de exclusividad* de la verdad religiosa en las religiones bíblicas, incluso el islamismo. Solo en el Occidente se ha manifestado el totalitarismo de esta pretensión como un principio que corre permanentemente a lo largo de la historia.

Pero la consecuencia esencial fue que, si bien la energía de tal exigencia elevó a los hombres, al mismo tiempo la exigencia quedó limitada por las escisiones, tanto en múltiples religiones y confesiones bíblicas, como en Iglesia y Estado. La pretensión de dominio único produjo, al encontrar enfrente la misma pretensión en otras formas, no solo el fanatismo, sino también el irresistible movimiento crítico posterior.

Precisamente al hecho de que no existiera una única soberanía, sino que la Iglesia y el Estado estuviesen en competencia, ambos con exigencias totales, a las que solo ocasionalmente se renunciaba por las necesidades de un compromiso, debe el Occidente, merced a la constante tensión espiritual y política, su alta energía espiritual, su libertad, su infatigable buscar y descubrir, la amplitud de su experiencia, a diferencia de la unidad y ausencia de tensión, comparativamente, de los Imperios orientales, desde Bizancio a China.

8) En un mundo que no queda cerrado por ningún principio general, pero siempre se dirige a lo general, en el cual las excepciones irrumpen y cobran vigencia de verdad, y

por la exigencia de exclusividad de las creencias religiosas históricas admite las dos cosas en su seno, tal tensión tenía que llegar a los límites más extremos.

De aquí que sea propia del Occidente una *decisión* que lleva las cosas al vértice último, llega a la más completa claridad, se plantea resueltamente el «esto o aquello»; de aquí que llegue a la plena conciencia de los principios y establezca los frentes de combate más íntimos.

La decisión se patentiza en las tensiones históricas concretas, en las cuales casi todo lo que en el Occidente actúa tiene que entrar forzosamente; así, por ejemplo, las tensiones entre cristianismo y cultura, entre Estado e Iglesia, entre Imperio y naciones, entre naciones románicas y germánicas, entre catolicismo y protestantismo, entre teología y filosofía. En ninguna parte está el lugar absoluto, firme. Todo se ve puesto en cuestión precisamente cuando pretende ser ese punto fijo.

9) Tal vez este mundo de tensiones sea, a la vez, condición y consecuencia del hecho de que solo en Occidente se hayan dado *personalidades independientes* con tal plétora de caracteres, desde los profetas judaicos y los filósofos griegos, pasando por los cristianos eminentes, hasta las figuras de los siglos XVI al XVIII.

Y finalmente, y ante todo, es un aspecto característico del Occidente la vida personal y la fuerza con que se ilumina a sí mismo en un movimiento que jamás acaba. En el Occidente se ha desarrollado un grado de abierta franquía espiritual, de reflexión sin término, de interioridad para el cual únicamente aparece claro el sentido de la comunicación entre los hombres y el horizonte de la verdadera razón.

El Occidente ha llegado a la conciencia de su propia realidad. No ha producido un tipo humano dominante, sino muchos y opuestos. Ningún hombre es todo; cada hombre está ahí, necesariamente, no solo enlazado a los demás, sino separado. Y nadie puede, por tanto, quererlo todo.

Capítulo 7

ORIENTE Y OCCIDENTE (TIERRAS DE LA MAÑANA Y DE LA TARDE)

Cuando establecemos el paralelismo de los tres movimientos históricos en China, India y Occidente, descuidamos la preeminencia que los europeos suelen darse. En el capítulo anterior hemos expuesto la conciencia que de sí misma tiene Europa, a la cual ningún europeo puede sustraerse, considerándola como una característica.

El hecho de que solo la evolución europea haya conducido a la Edad Técnica —que ha dado a todo el planeta una fisonomía europea— y de que la manera racional de pensar se haya extendido a todas partes, parece demostrar esta primacía. Cierto es que también los chinos y los indios —tanto como los europeos— se han sentido como los auténticos hombres y han afirmado su primacía como evidente. Pero no parece ser lo mismo que cuando todas las culturas se tienen por el centro del mundo, pues solo Europa parece haber conservado su preeminencia por virtud de sus realizaciones.

De antemano —desde los griegos— el Occidente se ha constituido en una polaridad interior de «Occidente» y Oriente. Desde Herodoto es conocida la oposición de tierras de la mañana y tierras de la tarde, como una oposición eterna, que siempre reaparece en formas nuevas. Por tanto, la contraposición es, desde luego, auténticamente real, pues espiritualmente real es algo con solo saber de sí mismo. Los griegos fundaron el Occidente, pero de tal manera que solo existía en cuanto que miraba constantemente al Oriente, se las com-

ponía con él, le comprendía y de él se apartaba, tomaba de él y lo reelaboraba como propio, luchaba con él, y de este modo el poder y fuerza del uno transformaba al otro.

No es única la oposición de griegos y bárbaros. Los chinos, egipcios, indios pensaban esencialmente lo mismo de los otros pueblos. Al separase el «Occidente» del Oriente, este siguió siendo un admirado y equilibrado poder, tanto poder político como espiritual, un campo de estudio y de seducción.

Podemos concebir la contraposición como una forma de la división con que todo lo espiritual se escinde a sí mismo. Primero, el espíritu vive, comienza a moverse, se hace fecundo y toma arranque y vuelo cuando se hace consciente de sí mismo en las contraposiciones y se encuentra en lucha. Pero la contraposición que aquí se presenta es una contraposición histórica que, por su riqueza, no se puede reducir a una forma general ni se puede agotar en su contenido por ninguna determinación finita. Es como un profundo misterio histórico que corre a lo largo de los tiempos. La polaridad originaria ha persistido viva a través de los siglos en múltiples modificaciones.

Los griegos y los persas, la división del Imperio romano en Imperio occidental e Imperio oriental, el Occidente y el Islam, Europa y Asia, que a su vez se articula en Oriente anterior, medio y lejano, son las formas sucesivas de la contraposición en que las culturas y los pueblos se atraen y se repelen a la vez. En esta contraposición se ha constituido Europa en todo tiempo, mientras que el Oriente solo recibió la contraposición de Europa, que por su parte entiende al modo europeo.

* * *

Un objetivo análisis histórico muestra sin duda la primacía del Occidente en la acción configuradora del mundo, pero también su *imperfección y su defecto*, por lo cual siempre sigue siendo nueva y fecunda la pregunta al Oriente: ¿Qué encontramos allí que nos complete? ¿Qué ocurrió allí realmente y cuál fue la verdad que nosotros descuidamos? ¿Cuál es el precio de nuestra primacía?

Cierto es que el Occidente tiene tras sí, en la profundidad

de los tiempos, la tradición histórica más larga y segura. En ninguna parte existe historia antes que en Egipto y Mesopotamia. El Occidente ha impreso su cuño en los últimos siglos a la Tierra. El Occidente tiene la articulación más clara y más rica de su historia y sus creaciones, las más sublimes luchas espirituales, la máxima abundancia de grandes hombres, visibles y palpables.

Desde este punto de vista preguntamos: ¿Qué intentos existen en Oriente de lo que ha realizado el Occidente en ciencia, en método racional, en auténtico ser-sí-mismo de la persona, en Estado, en ordenación económica de sello capitalista, etc.? Así, pues, buscamos en Oriente lo que es idéntico al Occidente, y preguntamos por qué allí no se desarrolló.

Caemos bajo la sugestión de que en Asia realmente no podemos aprender nada nuevo. Allí existe lo ya conocido, solo que con distintas acentuaciones. El contento del europeo consigo mismo ha llevado a considerar este elemento extraño tan solo como una curiosidad, a considerar que allí se ha pensado lo que aquí lo fue con mayor claridad, o bien a creer resignadamente que solo comprendemos lo propio, no lo que allí es original.

Pero Asia solo nos es esencial cuando preguntamos: ¿Qué es lo que con toda la primacía de Europa se le ha perdido al Occidente? ¡En Asia está lo que nos falta y lo que, sin embargo, nos interesa esencialmente! De allí nos llegan preguntas que yacen latentes en nuestra propia profundidad. Por lo que hemos producido, podido y llegado a ser, hemos pagado un rico precio. En modo alguno estamos en el camino del ser del hombre que se completa a sí mismo. Asia es nuestro imprescindible complemento. Si, partiendo de nosotros, solo comprendemos, en cuanto reconocemos, lo que somos nosotros mismos, acaso podamos reconocer, sin embargo, lo que en nosotros está tan escondido y sepultado que nunca llegaríamos a tener conciencia de ello sin el espejo de lo que, a primera vista, nos es extraño. Al ampliarnos con ello comprenderíamos por qué florece lo que en nosotros dormita. Entonces, la historia filosófica de China y la India no ya sería un objeto en que se repite superfluamente lo que existe en nosotros,

ni solo una realidad donde estudiamos interesantes resultados sociológicos, sino algo que nos afecta en nuestro ser, porque nos informa de posibilidades que no hemos realizado y nos pone en contacto con el verdadero origen de un ser humano diferente *, que no somos y, sin embargo, como posibilidad también somos y que es verdaderamente irrepresentable con existencia histórica.

* * *

La idea, dada por evidente, de que la historia universal está encerrada en el círculo de la cultura occidental ha quebrado. Ya no podemos dejar a un lado a los dos grandes mundos asiáticos como si fueran pueblos ahistóricos de eterna inmovilidad. El ámbito de la historia del mundo es universal. La imagen del hombre queda incompleta y sesgada cuando se estrecha ese ámbito. Pero si tomamos el Asia en toda su magnitud y fuerza efectiva, podemos engañarnos fácilmente por exageración y vaguedad.

Asia parece entonces poderosa en espacio frente a la pequeña Europa. Parece, en el tiempo, el vasto suelo del que proceden todos los hombres. Es lo inconmensurable, poderoso por su extensión y sus masas humanas, lo duradero que se mueve lentamente.

La cultura griega parece entonces un fenómeno marginal asiático, parece que Europa se ha separado de la madre asiática por una ruptura prematura. Las preguntas serían entonces: ¿Dónde, cuándo y en qué paso se produjo la separación?

---

* Con frecuencia Jaspers emplea la palabra «origen» (*Ursprung*) en un sentido no idéntico al habitual. Se refiere más bien a los elementos originarios del hombre, múltiples y distintos, que están en él como posibilidades diferentes, de las cuales desarrolla unas y abandona otras, teniendo en cada caso un modo diferente de ser hombre. Así se habla en el texto del origen de un ser humano que no somos (como realidad), pero que también somos (como posibilidad). En otro pasaje nos dice que el hombre moderno debe partir ya de otro origen, es decir, de otra raíz, de otro elemento originario que está latente en su ser como posibilidad (*N. del T.*)

¿Es posible que Europa vuelva a sumirse y perderse en Asia, en su profundidad, en su nivelación sin conciencia?

Si el Occidente es la emergencia que ha brotado del fondo asiático, este hecho constituye el inmenso riesgo de que las posibilidades humanas de libertad se vean primero en peligro de perder psíquicamente su suelo y después, cuando se llegue a la conciencia de ello, en el constante peligro de volver a sumirse en el Asia.

Pero este peligro de volver a hundirse en la profundidad asiática se realizaría hoy bajo nuevas condiciones técnicas, que transformarían y destruirían al Asia misma, aboliendo la libertad occidental, la idea de la personalidad, la amplitud de las categorías occidentales, la clara conciencia. Su lugar sería ocupado por lo que es eterno en Asia: la forma despótica de la vida, la falta de historia y de decisión, la estabilización del espíritu en el fatalismo. Asia sería lo universal, persistente, perdurable, que incluiría a Europa. Lo que ha salido de Asia y tiene que volver a Asia no puede ser más que transitorio, efímero.

Pero tales imágenes, en contraste con las visiones de decadencia, acaso puedan parecer evidentes alguna vez durante algún momento. Pero de hecho son falsas e injustificadas. Desde hace tres mil años también las realidades chinas e índicas son un intento de emerger de ese indeterminado fondo asiático. Esta emergencia es un proceso histórico universal y no solo un peculiar comportamiento de Europa respecto a Asia. En Asia misma acontece. Y ese es el camino de la humanidad y de la verdadera historia.

Se hace de Asia un principio mítico, el cual, sometido a un análisis realista, se derrumba como realidad histórica. La contraposición Europa-Asia no necesita ser hipostasiada metafísicamente. Entonces se convierte en un horrible fantasma. Como lenguaje mítico en el momento de las decisiones sirve a modo de lema, que encierra alguna verdad cuando se la utiliza como signo abreviado para algo históricamente concreto e intelectualmente claro y no se toma como conocimiento total. Pero Asia-Europa es un lema que acompaña toda la historia occidental.

Capítulo 8

DE NUEVO, EL ESQUEMA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

ANTES de atender al presente volvamos a lanzar una mirada sobre el conjunto de la historia tal como ha quedado articulada ante nuestros ojos. La historia total se articula en tres fases sucesivas, que son prehistoria, historia e historia mundial.

1) La larga *prehistoria* comprende la humanización del hombre, pasando por la formación de la lengua y las razas, hasta el comienzo de las culturas históricas. La prehistoria nos conduce al misterio del ser humano, a la conciencia de la peculiaridad del hombre sobre la Tierra, ante el problema de nuestra libertad, que tiene que estar enlazado con el origen de todas las cosas y con el que no tropezamos sino en ninguna otra parte del mundo.

2) La *historia* comprende los sucesos de cinco mil años en China, India y Oriente anterior con Europa. China y la India, no toda el Asia geográfica, han de ponerse a la par de Europa.

En este período surgen primero las viejas grandes culturas: sumérica, egipcia, egea, india prearia, la china en las orillas del Hoang-ho.

Después se producen, como consecuencia de las conquistas, evoluciones culturales posteriores, determinadas por la acción recíproca de vencedores y vencidos, y la apropiación por los vencedores de las culturas originarias que hallaron en los vencidos. Así en China, en los indos arios; así por los babilonios, persas, griegos, romanos.

Frente a estos territorios relativamente pequeños desde el

punto de vista geográfico están los procesos aislados de las culturas de Perú y Méjico y de los pueblos primitivos, que con sus múltiples culturas primigenias habitaban toda la Tierra hasta las exploraciones y descubrimientos geográficos de los europeos.

3) La realidad, ahora incipiente, de la unidad planetaria del mundo hace posible la verdadera historia universal de la Tierra, la *historia mundial*, que tiene sus etapas previas desde la época de los descubrimientos y comienza en nuestro siglo.

La articulación dentro de estas tres fases es esencialmente distinta. La *primera fase* —siempre que no se recurra a hipótesis— solo es accesible en la yuxtaposición de una infinita variedad de hombres, como una multiplicidad de fenómenos naturales. En ella debe haber existido una comunidad de propiedades y modos de pensar que procedía de la esencia común de las dotes humanas, no esencialmente de la historia. Las grandiosas imágenes del origen de la especie humana, de la dispersión de los pueblos y su propagación por la tierra, del olvido y con ello de la conciencia engañosa de un múltiple origen, son símbolos henchidos de sentido o hipótesis.

La *segunda fase* se articula, por centrarse en la crisis que fue el tiempo-eje de la historia. Hacia él van y de él parten todos los movimientos.

La *tercera fase* todavía es, esencialmente, futuro. Al contemplarla se retrocede a aquellos rasgos del pasado, que son como una anticipación o preparación: a las grandes unificaciones históricas (los Imperios), a los grandes hombres universales de la Antigüedad y de la Edad Moderna, aquellos hombres sustanciales y valiosos, que no son meras inteligencias punctiformes que llevan una existencia humana vacía en general, sino formas del ser humano, nacidas de la raíz de su pueblo y que, por tanto, pueden hablar a la humanidad con su palabra y su existencia.

La articulación más detallada en las tres fases es la siguiente:

1. En la *primera fase*, todo acontecer es análogo al acontecer inconsciente de la naturaleza. Los pueblos prehistóricos y ahistóricos (los pueblos primitivos hasta que se extinguieron o convirtieron en material para la civilización técnica) viven en simples comunidades fácticas de lenguas y

círculos culturales. Estos se extienden en silenciosos movimientos que solo se pueden comprobar por sus resultados. El contacto inmediato y consciente de los hombres no existe casi nunca más que en reducidísimos espacios que, a su vez, se encuentran muy separados entre sí. El contacto de hecho por la difusión de las adquisiciones civilizadoras se produce sobre espacios muy extensos, en parte sobre toda la Tierra, pero sin saber de los hombres.

En la prehistoria hay procesos culturales, perceptibles como peculiares aquí y allá, los cuales ya parecen anticipar en germen lo que ocurre después en las culturas históricas. Persiste la diferencia de que no se convierten en historia y desaparecen rápidamente al contacto con los pueblos históricos; llegan a realizaciones ciertamente asombrosas, pero limitadas, y como están ligadas al subsuelo de la existencia natural del hombre y siempre muy próximas a él, en él acaban por resbalar y volver a sumirse.

Por toda la Tierra se habían extendido las culturas de los pueblos primitivos. Allí donde se encuentra un pueblo se expresa y habla un peculiar espíritu, incluso en los pueblos más inferiores de pigmeos, bosquimanos; en pueblos nórdicos, como los esquimales; maravillosamente en los polinesios.

Los pueblos americanos de Méjico y Perú ya permiten comparaciones con Babilonia y Egipto.

2. En la *segunda fase*, las escasas grandes evoluciones culturales que entonces se desarrollan corren unas junto a otras, sin confundirse a pesar de los contactos ocasionales. Son historias separadas.

La unidad de este proceso histórico no es más que una idea. En modo alguno se conoce y actúa todo dondequiera. Al contrario: lo más sublime y trascendental queda limitado a pequeños ámbitos y períodos de tiempo. Florece, se soterra y parece caer en el olvido por mucho tiempo, acaso para siempre. No hay ninguna seguridad en la tradición. Ciertamente, todo parece entrar para su ámbito cultural en una continuidad de comunicación, extenderse, persistir; pero pronto llega a un límite en que comienza a descender y a perecer.

Y, sin embargo, en un sentido espiritual, se forma en cier-

tas zonas relativamente pequeñas de la superficie terrestre el espacio universal de la historia en que se produce todo lo que el hombre ha pensado y nos importa.

Las evoluciones se articulan: vemos los procesos —que durante algunos siglos constituyen un todo— en la sucesión estilística desde el florecimiento hasta la conclusión en épocas tardías; la típica sucesión de las generaciones, que juntas integran aproximadamente un siglo (propagación, apogeo y caída), y acaso se advierta también un proceso de mil años, como los descritos por Spengler.

Pero siempre hay un movimiento posterior. No hay épocas tardías permanentes, ni existencia indefinida de *fellahs*, ni petrificacion definitiva. Siempre vuelve a irrumpir algo nuevo, original, incluso en China y la India.

Se ha intentado inútilmente concebir en su totalidad el curso de la historia. Cuando se observa el camino seguido desde Babilonia, pasando por griegos y romanos, hacia el Norte, se dice que el curso de la historia va de Este a Oeste, y se pronostica que la trayectoria continúa en ese mismo sentido hacia América. Pero en la India la trayectoria va desde la cuenca del Indo (época de los vedas), por el territorio central (época de los *upanischads)*, hasta el Ganges (Buda y su época); por tanto, de Oeste a Este. También en Occidente se registran movimientos en dirección contraria. Tales esquemas nunca valen más que, desde ciertos puntos de vista, para mundos reducidos y aun allí solo con limitaciones.

El mundo Asia anterior-Europa está como un todo relativamente unitario frente a los otros dos, India y China. El Occidente es un mundo coherente desde Babilonia y Egipto hasta nuestros días. Pero dentro de este continente cultural del Occidente existe, desde los griegos, la articulación interior del Este y Oeste, Oriente y «Occidente». El Antiguo Testamento, el espíritu irano-persa, el cristianismo, pertenecen al Occidente —a diferencia de China y la India— y, sin embargo, son Oriente. Es cierto que en el territorio entre India y Egipto siempre se ha registrado también un influjo índico; hay ahí una zona intermedia de una fascinación histórica sin par, pero de tal clase que no llega a ser una articulación sencilla, clara y cabal de la historia universal.

3. En la *tercera fase* rige la unidad del conjunto, que ya no puede extenderse más a causa de haberse cerrado definitivamente el espacio. El supuesto y base de esa unidad es la posibilidad universal de comunicación y tráfico actualmente alcanzada. Esta fase no es todavía la existencia de una realidad histórica, sino la posibilidad de lo futuro: por tanto, no puede ser objeto de una investigación empírica, sino de proyecto siempre que tengamos conciencia del presente y de nuestra situación.

* * *

La situación presente es obra de *Europa*. ¿Cómo se ha llegado a ella?

Los grandes cortes y saltos de la historia occidental dan a esta una desgarrada figura que resurge siempre nueva, por virtud de transformaciones radicales, frente a la cual India y China parecen actuar unitariamente, a pesar de los movimientos que también allí ocurrieron.

De cuando en cuando el Occidente volvió a sumirse tan profundamente en su subsuelo que pudo parecer casi extinguido. Un visitante llegado del Cosmos que hacia el año 700 viajase por nuestro planeta, probablemente hubiera encontrado en Tschgan, entonces la capital de China, el centro culminante de la vida espiritual de la Tierra, y en Constantinopla un notable residuo; las regiones nórdicas europeas le hubieran parecido únicamente países bárbaros. Hacia 1400, la vida de Europa, India y China ya estaba a nivel análogo de civilización. Pero lo acontecido después del siglo XV, la exploración y plasmación de la Tierra por Europa, suscita la pregunta de por qué se produjo lo que en Europa es nuevo y peculiar, lo que hizo posible esa evolución y cuáles fueron los pasos que a ella condujeron. Esta cuestión es la cuestión fundamental de la historia universal, pues en Occidente aconteció un día una crisis única, que, en sus consecuencias, afecta a todo el mundo; una crisis o ruptura cuyos resultados constituyen nuestra situación y cuya significación última aún hoy sigue siendo un problema.

Los pasos principales han sido los siguientes: la religión

profética de los judíos, liberada de magia, de trascendencia real, con un radicalismo que no se ha registrado en ninguna otra parte de la Tierra, aunque solo durante un momento históricamente limitado y para pocos hombres, pero hablando en el Libro para los que después pudieran escuchar. Los griegos crearon la claridad de las diferenciaciones, la plástica de las formas, la consecuencia lógica del pensamiento racional como antes no se había alcanzado en ninguna parte. El cristianismo realizó la interiorización de la trascendencia más extrema, como también hicieron la India y China, mas con la diferencia de que el cristianismo encerró esta realización en el mundo de la inmanencia, y con ello introdujo una perpetua inquietud en la obra de la configuración cristiana del mundo.

Pero la gran ruptura solo se produjo a partir de la última Edad Media. Aquellos escritos y aquellos recuerdos pudieron ser la condición previa. La ruptura es el nuevo gran enigma. No hubo en absoluto una evolución rectilínea, visible, diáfana. Cuando ya estaba preparada la ciencia moderna en el nominalismo de fines de la Edad Media, de pronto, y simultáneamente, sobrevinieron las orgías de la brujería. Cómo posteriormente se transformó la realidad del hombre mientras adquiría la ciencia y la técnica, dominaba las fuerzas naturales y conquistaba el globo terráqueo, es cosa que está en tremendo contraste con estas realizaciones concretas.

Solo en el siglo XIX se dieron los pasos definitivos que separan todo el pasado histórico del futuro, todavía encubierto. Continuamente resurge la pregunta: ¿Qué es lo que, acaso rastreable desde el comienzo, surgiendo siempre de nuevo, desvaneciéndose aparentemente a intervalos, constituye el carácter de Europa como configuradora de la Tierra? ¿Qué es lo que desde el nominalismo se desarrolló como ciencia, se extendió por el planeta a partir del siglo XV, actuó eficazmente en esa extensión desde el XVII y en el XIX se manifestó definitivamente?

* * *

Las extraordinarias creaciones espirituales de Europa desde 1500 a 1800 —Miguel Angel, Rafael, Leonardo, Shakespeare, Rembrandt, Goethe, Spinoza, Kant, Bach, Mozart—, que eclipsan la ciencia y la técnica, incitan a una comparación con el tiempo-eje anterior en dos milenios y medio. Pero ¿puede hablarse de un segundo tiempo-eje en estos siglos modernos?

La diferencia es considerable. La pureza y claridad, la libertad y frescura de los pueblos del tiempo-eje no se ha repetido todavía. Todo está demasiado a la sombra de las exigentes tradiciones, extraviado a cada paso en sesgados caminos, de los cuales una dirección llega, como a pesar de ello, a los más maravillosos resultados en aquellos grandes hombres, los solitarios. Pero, por esto mismo, tiene este segundo eje posibilidades ausentes en el primero. Por el hecho de que este segundo eje pudo recibir experiencias, apropiarse ideas, es de antemano más multívoco, así como más rico. Precisamente en sus desgarramientos ha puesto de manifiesto profundidades del ser humano, nunca vistas antes. Por esta razón se pudiera conceder la primacía a este segundo eje, porque, gracias a la continuidad de la cultura, alcanzó a su vez de nuevo en forma original la mayor extensión y la mayor profundidad, mirando aún más lejos por encima de los hombros del anterior. Sin embargo, debe ponérsele en segundo lugar porque no vivió solo de sí mismo y sufrió y toleró extraordinarias deformaciones y tergiversaciones. Es nuestro inmediato fundamento histórico. Si cambiamos es en combate y en la más estrecha proximidad con él, y no podemos, por tanto, contemplarlo en la tranquila lejanía del tiempo-eje. Pero, ante todo, es un fenómeno puramente europeo, y ya solo por esta razón no puede presentársele como un segundo eje.

Para nosotros los europeos, esos siglos constituyen la época más sustanciosa, el fundamento imprescindible, la fuente más rica de nuestras concepciones y conocimientos; pero no significan un eje para la humanidad, un eje de amplitud mundial, y no es probable que pueda serlo todavía. Pero lo que encamina a un eje completamente distinto es que los europeos tienen que habérselas con las consecuencias y derivaciones de la ciencia y la técnica, que solo se presentan cuando

el Occidente ya retrocede espiritualmente y tropieza con una China y una India que han llegado intelectual y espiritualmente al punto más bajo.

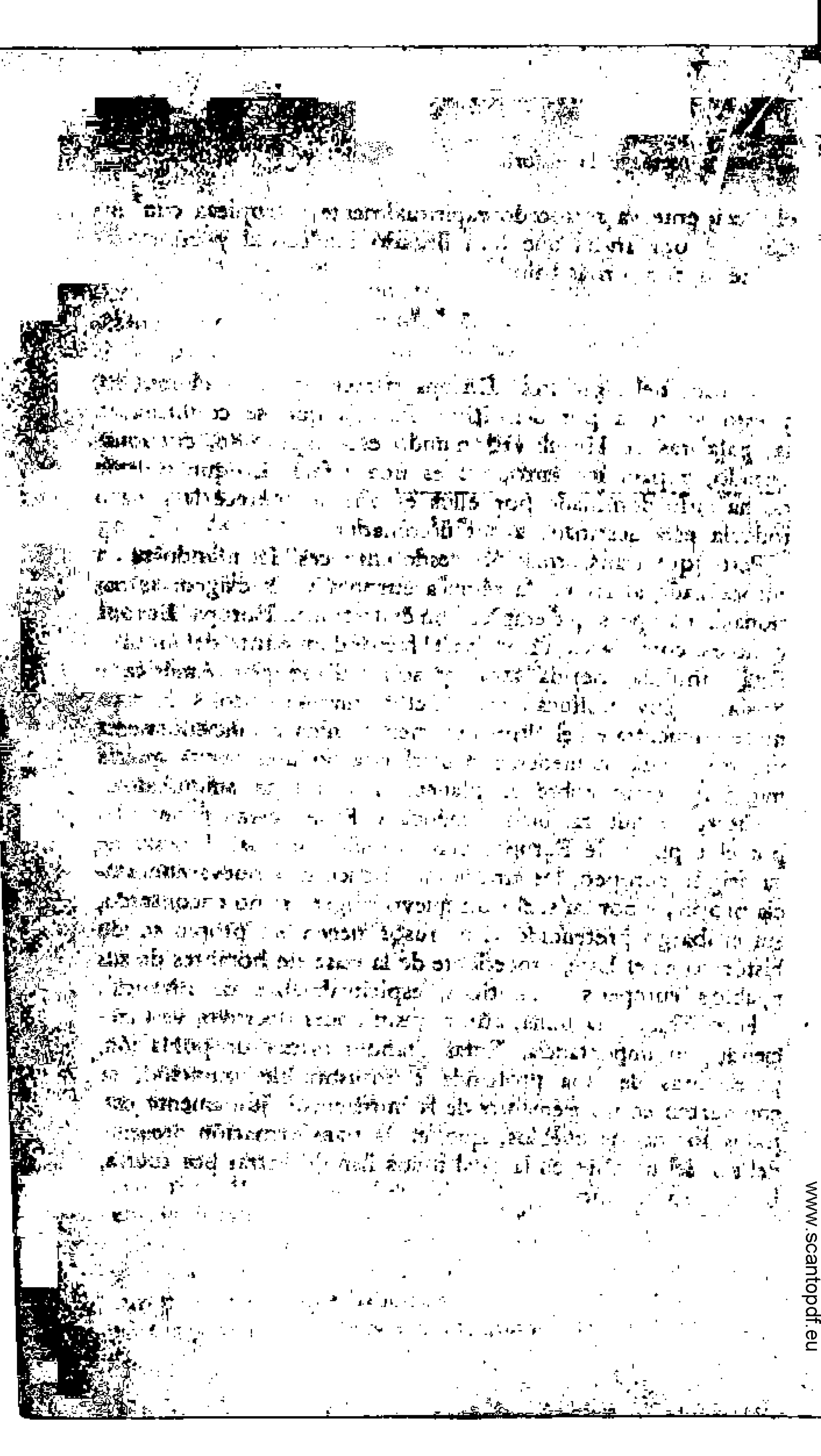
* * *

A fines del siglo XIX, Europa parece dominar el mundo, y esto se tenía por definitivo. Parecía que se confirmaban las palabras de Hegel: «El mundo está explorado, circunnavegado, y para los europeos es una esfera. Lo que todavía no ha sido dominado por ellos es que no merece la pena o todavía está destinado a ser dominado».

Pero ¡qué transformación desde entonces! El mundo se ha europeizado al recibir la técnica europea y las exigencias nacionales europeas que emplea con éxito contra Europa. Europa ya no es, como la vieja Europa, el factor dominante del mundo. Está dimitida, dejada atrás y sobrepujada por América y Rusia, de cuya política depende el destino europeo, si Europa no se encuentra en el último momento unida y suficientemente vigorosa para mantenerse neutral cuando una nueva guerra mundial desate sobre el planeta la tormenta aniquiladora.

Cierto es que también América y Rusia están penetradas por el espíritu de Europa, pero no son Europa. A pesar de su origen europeo, los americanos tienen una nueva conciencia propia, y por su suelo un nuevo origen, si no encontrado, sin embargo pretendido. Los rusos tienen su propio fondo histórico en el Este, procedente de la clase de hombres de sus pueblos europeos y asiáticos, espiritualmente de Bizancio.

Pero China y la India, aún hoy sin poder decisivo, van creciendo en importancia. Estas grandes masas de población, poseedoras de una profunda e insustituible tradición, se convierten en un elemento de la humanidad, juntamente con todos los demás pueblos, que, en la transformación presente del ser del hombre, en la cual todos han de entrar por fuerza, buscan su camino.



Segunda parte

PRESENTE Y FUTURO



Capítulo 1

LO ABSOLUTAMENTE NUEVO: CIENCIA Y TECNICA

Introducción

Una concepción filosófica total de la historia, tal como la que intentamos, debe iluminar la propia situación en el conjunto de la historia. La concepción histórica sirve para aclarar la conciencia de la época actual, porque muestra el lugar en que estamos.

Solo las escalas de la historia universal permiten ver qué profundo corte, preparado desde hace dos siglos, se ha producido en nuestra época, un corte incomparable en riqueza de consecuencias con todo lo que conocemos en los cinco milenios transcurridos.

El elemento verdaderamente nuevo, fundamentalmente distinto por completo, incomparable con lo asiático, en absoluto independiente, incluso extraño a los griegos, es únicamente la ciencia y técnica europea moderna.

La imagen total de la historia anterior muestra retrospectivamente una continuidad, incluso una unidad, que tomó en la concepción histórica de Hegel una forma grandiosa. Con la técnica moderna ocurre cosa diferente. De aquí que, mientras hasta 1500 después de Jesuscristo la analogía de Asia y Europa sea todavía considerable, en los últimos siglos la diferencia se haya hecho tan enorme.

No es tan fácil ver claramente qué es lo fundamentalmente nuevo en la ciencia y técnica modernas. Pero como esta claridad es decisiva para la comprensión de nuestro presente,

tanto por sus espirituales como por sus materiales posibilidades y peligros, debemos tratar de poner de relieve lo nuevo mediante una comparación con lo anterior. Esto exige alguna prolijidad.

I. LA CIENCIA MODERNA

Cuando miramos la historia universal, vemos tres pasos del conocimiento: primero, la racionalización en general, que sea cualquiera la forma que adopte es general a los hombres, se manifiesta como tal con el ser humano, y como «ciencia precientífica», racionaliza los mitos y la magia; segundo, la ciencia, que se hace conscientemente lógica y metódica, la ciencia griega, respecto a la cual hay paralelismo en ciertos conatos registrados en China y la India; tercero, la ciencia moderna, que se ha desarrollado desde fines de la Edad Media, es decisiva desde el siglo XVII y se encuentra en pleno despliegue desde el siglo XIX. En todo caso, esta ciencia diferencia a Europa desde el siglo XVII de todas las demás culturas. El carácter único de la ciencia moderna dentro de la historia universal pudiéramos representárnoslo.

El hecho de la ciencia moderna estriba ya en la extensión, riqueza y variedad de conocimientos sin parangón en toda la historia anterior. La historia de esta ciencia moderna muestra una imagen inagotable. El conocimiento científico de la naturaleza mediante la teoría matemática, inaugurado por Kepler y Galileo, es la innovación más sorprendente y, por sus consecuencias en la técnica, inauditamente eficaz. Pero no es más que un eslabón en un proceso total del conocimiento. Los descubrimientos geográficos llevaron a la primera circunnavegación terrestre y a la averiguación de que viajando hacia el Oeste se pierde un día. Esto ocurrió hace cuatrocientos años. Nunca antes había sabido el hombre de la forma esférica de la Tierra en este sentido de realidad y no meramente de sospecha. Se construyó el primer globo terráqueo. Así como en la lejanía, la experiencia exploró las cosas en la proximidad. Con una pasión investigadora antes desconocida fue puesta a la luz la anatomía del hombre

(Vesalio) mediante la disección de cadáveres. El microscopio mostró a Leeuwenhoek el hervidero que es una gota de agua. Gracias al telescopio vió Galileo en los planetas y la Luna lo que nunca se había visto. Las excavaciones pusieron a la luz desde el siglo XVIII realidades históricas pretéritas y olvidadas (Pompeya), resucitaron culturas enteras (Egipto, Babilonia), satisficieron la nostalgia de Schliemann por la realidad de la época homérica. El desciframiento de lenguas y escritos dejaron al hombre oír a los hombres que vivieron hace milenios. La prehistoria fue, gracias a los hallazgos, una realidad indiscutible. Hoy sabemos de los comienzos de Grecia, del Oriente anterior y de Egipto más que los griegos mismos. La historia se ha ampliado a nuestra mirada por milenios en el pasado; la historia de la Tierra está ante nuestros ojos; la profundidad del cielo estrellado se nos abre en lo inconmensurable. El mundo moderno parece producir dondequiera ciencias, independientes entre sí, pero todas nacidas de un mismo espíritu. En los talleres de los pintores y arquitectos se desarrolló ciencia natural; los viajes por mar desarrollaron la geografía; los intereses del Estado, la ciencia económica, siempre por el acicate de la utilidad para los fines prácticos, pero después, en virtud del interés desinteresado por las cosas mismas. En la teología se desarrolló la crítica histórica de la Biblia.

Esta imagen que se ensancha indefinidamente nos mueve a preguntar: En esta ciencia moderna, desarrollada en extensión tan inaudita, ¿podemos distinguir algo fundamentalmente nuevo y propio?

A. Característica de la ciencia moderna

La ciencia tiene tres notas indispensables: es conocimiento metódico, es convincentemente cierta, es de validez general.

Solo conozco científicamente cuando conozco al mismo tiempo el *método* por virtud del cual tengo ese conocimiento y, por tanto, puedo fundamentarlo y mostrarlo en sus límites.

Solo conozco científicamente aquello de que *estoy cierto por*

convicción forzosa. Así también conozco la incertidumbre, la verosimilitud y la inverosimilitud.

Solo conozco científicamente aquello que es de *validez general*. Por el hecho de que este conocimiento puede ser conocido convincentemente por toda inteligencia, se extienden los conocimientos científicos y persisten con idéntico sentido. La unanimidad es un signo distintivo de la validez general. Allí donde la unanimidad de todos los seres pensantes no se consigue a lo largo de los tiempos, la validez general es cuestionable.

Pero bajo estos criterios ya había ciencia en las ciencias griegas, aun cuando el ponerlos de relieve es una tarea que todavía hoy está sin terminar. ¿Qué es la ciencia moderna en cuanto conserva estas tres notas?

1. Por su espíritu, la ciencia moderna es *universal*. No hay nada que con el tiempo pueda sustraerse a ella. Todo lo que hay y acontece en el mundo queda sometido a observación, interrogación, investigación, sean hechos de la naturaleza o acciones y declaraciones de los hombres, sus creaciones y sus destinos. Toda autoridad, incluso la religión, es investigada. Y no solo toda realidad, también toda posibilidad de pensar se convierte en su objeto. No hay límite alguno para el preguntar y el investigar.

2. La ciencia moderna es, por principio, *inacabada*. Los griegos no conocían la ciencia que avanza ilimitadamente, ni siquiera en aquellas esferas en que habían progresado de hecho durante algún tiempo, como las matemáticas, la astronomía, la medicina. Incluso la investigación tenía en los griegos el carácter de operar dentro de algo acabado y cerrado. Este carácter, de ser completo, no conoce ni la voluntad de saber universal ni la fuerza explosiva de la voluntad de verdad. Por un lado, los griegos únicamente consiguieron llegar a la reflexión de la duda fundamental, desde la época de los sofistas; por otro, al sereno juego de un conocimiento de ciertas y muy determinadas cosas, aunque sean tan grandiosas como en Tucídides, Euclides y Arquímedes. La ciencia moderna está movida por la pasión de alcanzar los límites, de irrumpir a través de todas las formas ya acabadas del saber y revisarlo todo una y otra vez desde sus funda-

mentos. De aquí las caídas repentinas en crisis al tiempo que la conservación de lo adquirido de hecho como miembro del nuevo proyecto. Predomina la conciencia de lo hipotético; es decir, de las suposiciones de las cuales se parte en cada caso. Todo está destinado a ser superado (pues las suposiciones son relativizadas y fundamentadas por suposiciones más amplias) o, si se trata de hechos, para progresar con ellos en la continuidad de un conocimiento cada vez más extenso y profundo.

Este conocimiento, siempre inacabado, incompleto, está, por su sentido, dirigido a algo que existe y que es descubierto por nuestro conocimiento. Pero, aunque el conocimiento avanza ilimitadamente, no puede, sin embargo, aprehender la eterna existencia del Ser en su totalidad. Dicho de otro modo: a través de la infinitud de lo existente se dirige al Ser, que, sin embargo, jamás alcanza, y esto, que no puede alcanzar nunca, lo sabe por reflexión crítica sobre sí mismo.

Por esto, porque el contenido del conocimiento no está cerrado ni se le puede cerrar (en oposición al cosmos griego), en el sentido de esta ciencia está implicado el avance ilimitado y en su conciencia la idea de progreso. De aquí procede el sentido incitante de esta ciencia y después la caída en la pérdida de sentido, pues si la meta nunca puede ser alcanzada y todo trabajo no es más que el peldaño para los que vienen detrás, ¿a qué el esfuerzo?

3. Para la ciencia moderna no hay *nada indiferente*. Todo es para ella digno de conocerse y se aplica a lo más singular y más ínfimo, a todo hecho como tal. Siempre sorprende observar cómo el europeo moderno se enfrasca —así lo parece— en todo lo que en otras partes y otros tiempos ha sido menospreciado, simplemente porque es realidad empírica. La ciencia griega actuaba, por el contrario, como sin amor a la realidad, interviniendo en ella y aprovechándola accidentalmente, guiada por ideales, tipos, formas, de un saber presciente que la hacía pasar por alto la mayor parte de las realidades. Esto ocurre incluso cuando trata tan minuciosamente objetos empíricos como se advierte en muchas obras hipocráticas.

Esta entrega a todo objeto, a lo fortuito, a lo deforme,

tanto como a lo bien conformado, descansa en una conciencia de sí mismo, tan segura y cierta de sí misma, que todo lo abarca y toma. Lo que es, debe, tiene que ser conocido. Nada puede ser pasado por alto.

Por esta causa es un rasgo moderno la amplitud con que la ciencia se aplica a todo lo experimentable, la pluridimensionalidad de la conmoción afectiva por todo lo que acontece en el mundo.

4) La ciencia moderna, aplicada a lo más singular, intenta su *conexión universal*. No puede ciertamente aprehender y abarcar el cosmos del Ser, pero sí el cosmos de las ciencias. La idea de la copertenencia de todas las ciencias produce la insatisfacción en todo conocimiento aislado y singular. La ciencia moderna no solo es universal, sino que vive fundada sobre la unidad de las ciencias, la cual, sin embargo, no existe.

Cada ciencia está determinada por su método y su objeto. Cada una es una perspectiva del mundo, ninguna abarca el mundo. Cada una se refiere a un sector de la realidad, no a la realidad; acaso a una faceta de toda realidad, pero no a la realidad en conjunto. Hay ciencias especiales, no la ciencia única como ciencia de lo real. Así, pues, toda ciencia es particular, especial, especialista, pero pertenece a un mundo que no tiene límites y, sin embargo, está unido, conexionado.

¿Cómo se enlazan las ciencias y en qué sentido constituyen un cosmos?

Es más fácil explicarlo *negativa* que positivamente. La unidad de las ciencias no estriba en la unidad de la realidad conocida por ellas. En su totalidad no se refieren a la realidad total. Tampoco constituyen una jerarquía determinada por su creciente aproximación a la realidad. No forman un sistema como unidad que domine y abarque todo lo real.

Repetida e infructuosamente se han ensayado imágenes del mundo que deben resumir y sintetizar cuanto se sabe de él. Para la ciencia moderna estas imágenes carecen de sentido. En ellas sigue actuando la idea griega del cosmos, perturbadora para el conocimiento auténtico y falso sustitutivo para una filosofía que, por su parte, hoy únicamente puede realizarse pura sobre la base de las ciencias, pero partiendo de otro origen y con otra finalidad.

Positivamente algo puede decirse sobre esa conexión.

La conexión de las ciencias estriba en *la forma del conocimiento.* Todas son metódicas, piensan en categorías, son convincentes en sus resultados particulares, pero al mismo tiempo están limitadas por los respectivos supuestos y la delimitación de su objeto.

También hay conexiones por la *relación* existente entre las ciencias que se auxilian mutuamente por sus métodos y resultados, convirtiéndose en ciencias auxiliares unas de otras. Una ciencia es el material para otra.

Además, todas se fundan en el impulso subjetivo de la *voluntad universal de saber.*

A través de la idea conductora de las esferas particulares del conocimiento se expresa la idea de una unidad indeterminada en forma de *exigencia* de estar abierto a todo lo real y pensable. Toda ciencia es *camino.* Los caminos se cruzan, se separan, vuelven a unirse y nunca dejan ver la meta. Pero todos requieren ser transitados.

Las ciencias están articuladas por sí mismas —en categorías y métodos— y se refieren unas a otras. La infinita diversidad de las investigaciones y la idea de la unidad están en tensión polar, y cada una estimula a la otra.

El carácter *sistemático* del saber conduce en el conocimiento moderno al problema del sistema de las ciencias, en lugar de llevar a la imagen total del mundo. El sistema de las ciencias es abierto, movedizo, puede ordenarse de múltiples maneras. Pero el hecho característico es que sea siempre problema también y que ningún modo de saber, ningún saber, puede ser dejado de lado.

Objetivamente, el esfuerzo para reunir coherentemente todo el saber, nacido de la idea de la unidad de las ciencias, se manifiesta visiblemente en los siguientes hechos:

Los tratados que, como fecundo estímulo, ofrecen esta sistemática de las ciencias singulares (no el sistema de todos los conocimientos completos por el cual descienden del nivel moderno para hacerse con las griegas).

La organización de los materiales, obras de consulta, ediciones de los textos, museos, laboratorios, que cuida de poner todo el saber a disposición de los investigadores.

Las Universidades que constituyen la práctica del cultivo total de la ciencia.

5. En la ciencia moderna se ha llevado el *radicalismo del preguntar* al último extremo, pero con la exigencia de satisfacerlo mediante un *conocimiento concreto*, no solo de pasar saltando a las últimas generalidades. El pensamiento que contradice la apariencia visual (en la Antigüedad comenzó con la astronomía), pero que no nos lanza al vacío, sino que justamente nos permite aprehender mejor, en forma inesperada esa apariencia, se aventura a todo. Un ejemplo es el trato con lo irrepresentable (en la física) mediante la matemática no intuitiva.

La capacidad para libertarse una y otra vez de la totalización y redondeo de un saber permite el ensayo, al principio paradójico, de nuevas hipótesis, como ocurre en la física moderna. Una inaudita libertad y franquía de la investigación se ha hecho posible en puntos culminantes. Se repite la pregunta a toda pregunta. De continuo se vuelve a preguntar por supuestos que habían quedado inadvertidos. Y se ensayan en el juego del conocimiento preparatorio las hipótesis más audaces.

6) Se podría intentar considerar la repercusión de *ciertas categorías* como característica de la ciencia moderna.

Así, lo infinito como fundamento de las antinomias, como problema accesible a la diferenciación más sutil, en definitiva hace patente siempre el fracaso del pensamiento.

Así, también la categoría de causa que no conduce tan solo, como en Aristóteles, a la subsunción de los fenómenos bajo el «modo» exactamente determinado de la causalidad, y a una definitiva explicación total, sino a una investigación real en problemas siempre determinados y particulares. En el pensamiento griego la respuesta a la pregunta resulta de la reflexión y la plausibilidad; en el moderno, de la investigación y observación progresiva. Investigación significaba en el antiguo pensamiento mera meditación; en el moderno solo significa un hacer.

Pero ninguna categoría y ningún objeto constituyen el elemento característico de la ciencia moderna, sino la *universalidad* en la elaboración de *métodos* y *categorías*, en el sentido

que todo cuanto parece posible desde el punto de vista matemático, físico, biológico, hermenéutico, especulativo; en suma, toda forma es investigada y todo objeto es aprehendido. La consecuencia es un mundo de categorías indefinidamente ampliable y una teoría también abierta de las categorías.

La educación de categorías y métodos es el problema, no la primacía de cualquiera de ellos. Donde se trata de la realidad, la experiencia está prescrita legítimamente por sí misma. Donde es pertinente la especulación, domina esta con la conciencia de su sentido. Lo decisivo es evitar las confusiones.

7) En el mundo moderno se ha hecho posible una *actitud científica* que en todo lo que encuentra puede en seguida preguntar, investigar, meditar, movida por la razón general. Esta actitud no es un dogmatismo científico, no jura sobre los resultados o principios, se distancia de todas las comunidades de fe y de opinión para mantener libre en la ciencia el espacio de lo cognoscible.

La actitud científica diferencia lo que se sabe convincentemente de lo que no se sabe convincentemente. Además de conocer quiere saber también los métodos, a fin de poseer el sentido y los límites de ese saber, y demanda una crítica ilimitada. Impulsa a la claridad de las determinaciones precisas contra las aproximaciones de las vagas generalidades, exige fundamentaciones concretas.

La veracidad del hombre está condicionada por su cientificidad, una vez que esta ha llegado a tener existencia efectiva. Por esta razón, es un elemento de la dignidad humana y tiene el encanto de la iluminación del mundo. Pero, por esto mismo, conoce también la tortura, producida en el trato espiritual, por el acientificismo de las afirmaciones ciegas, inconscientes, por tanto, apasionadas y exentas de crítica. Permite penetrar las falsedades de la vida. Su intrepidez vale el *sapere aude*.

Quien en una esfera cualquiera es científico por su propio investigar es capaz de comprender dondequiera lo verdaderamente científico. Ciertamente existen rutinas especialistas y resultados fácticos sin una actitud científica total. Pero sin haber participado en la ciencia moderna en alguna esfera, no existirá cientificidad auténtica.

B. El problema del origen de la ciencia moderna

Por qué se ha producido la nueva ciencia es cosa que acaso se pueda aclarar desde diversos puntos de vista, pero que en última instancia no puede ser explicado. Como todo lo que es creador espiritualmente, pertenece al misterio de la historia.

La respuesta que la atribuye a las dotes de los pueblos nórdicos, en rigor no dice nada, porque esas dotes no se pueden reconocer más que en ese efecto, precisamente, no por otros signos; por tanto, no pasa de ser una tautología.

En los siglos últimos coincidieron muchas cosas para producir un entrelazamiento de condiciones, jamás registrado, que hicieron posible la nueva ciencia.

Se pueden señalar las condiciones *sociológicas:* las libertades de los Estados y las ciudades, el ocio de aristócratas y burgueses, la suerte de hombres que, siendo pobres, encontraron la protección y el estímulo de los mecenas; la división de Europa en numerosos Estados, la libertad de cambiar de residencia y la posibilidad de emigrar, la competencia de poderes y hombres, los grandes contactos de Europa con lo extraño desde las Cruzadas, la lucha espiritual entre el Estado y la Iglesia, la necesidad de justificación de todos los poderes en relación con la fe y el derecho y, en general, la necesidad de fundamentar las pretensiones e intereses políticos en la lucha espiritual, los problemas técnicos en los talleres, la difusión mediante la imprenta y, como consecuencia, el gran incremento del intercambio y la discusión. Fue como si todo debiera estimularse mutuamente y hasta la suerte tuviera también que desempeñar su papel en este desarrollo de la ciencia, como cuando al escarbar la superficie del globo para fines técnicos aparecieron por casualidad yacimientos prehistóricos y arqueológicos. La codicia y el placer de la aventura condujeron al descubrimiento de todas las regiones del planeta, hasta que solo mucho más tarde se emprendieron viajes de pura investigación objetiva. Las misiones eclesiásticas permitieron descubrir el alma de pueblos y culturas extrañas, ahondar en su espíritu de modo que, a veces, los misioneros cristianos se convirtieron en misioneros del espíritu chino o indo en Europa.

Los progresos técnicos suministraron, sin propósito deliberado, medios auxiliares para fines completamente distintos, desde la imprenta hasta los numerosos aparatos que en casi todas las ciencias han conducido a una observación más precisa, establecimiento de hechos, reconstitución de lo perdido. Las aficiones personales, incluso como una pasión del individuo que distrae del tedio, ayudan también al conocimiento, principalmente por medio de colecciones especiales (por ejemplo, de líquenes), por habilidades determinadas, por la competencia deportiva. Con todo propósito o sin él, parece que un trabajo de muchos hombres, que abarca cuanto hay, colabora a un fin del conocimiento, en el fondo desconocido. Es asombroso ver cómo, bajo condiciones completamente distintas, han surgido investigadores en Italia, Alemania, Inglaterra, Francia. En los más apartados rincones surgen investigadores que, por propio derecho y propia voluntad, emprenden tareas y caminos y fundan nuevas posibilidades espirituales. La cuestión es esta. ¿Por qué en Europa hubo siempre tales individuos, independientes entre sí, que se encontraron? ¿Por qué faltaron en España, después en Italia y durante largo tiempo en Alemania?

La investigación sociológica puede descubrir algunas conexiones. Preguntamos ahora por los *motivos* que han podido conducir a la ciencia moderna.

Con frecuencia se dice que la ciencia moderna nace de la *voluntad de poder*. Dominio de la naturaleza, poderío, utilidad, «saber es poder», todo esto rige desde Bacon. El y Descartes esbozan un futuro técnico. Pero no es la fuerza brutal la que asiste contra la naturaleza, sino el conocimiento de sus leyes. *Natura parendo vincitud.* El verdadero conocimiento es aquel que produce su objeto y de esta manera confirma el conocimiento: «Solo conozco lo que puedo hacer». La conciencia creadora del poder da alas a este conocimiento.

En esta interpretación de la ciencia moderna hay que distinguir dos cosas. Primera, la conciencia de poder, que se manifiesta en la voluntad técnica, en el sojuzgamiento de las cosas, dirigida a una finalidad de poder. Segunda, la voluntad de conocimiento, que quiere saber cómo procede la naturaleza. El investigador es el hombre que interroga los testigos

(Kant). Es una pura voluntad de conocer sin finalidad técnica

También se cree que en ambas late un carácter agresivo, pues aun el conocimiento de última clase, que todavía no pretende poder técnico, no es la contemplación, la entrega y sometimiento al objeto, propios del verdadero conocimiento amoroso, sino que ya es un combate y victoria contra lo existente, del cual se sigue, naturalmente, el poder disponer de las cosas.

Para rebatir esta opinión basta tener en cuenta la actitud psíquica de los grandes investigadores, a la cual es peculiar un sentimiento de la necesidad. Adaptarse, someterse a la naturaleza ha sido precisamente el *ethos* de los grandes investigadores de la naturaleza. Pero quieren saber lo que esta hace y lo que acontece. Así, pues, esta voluntad de saber, esta libertad del espíritu cognoscente que no vive, sufre y padece ciegamente sino viendo, es algo muy diferente de la agresividad y la voluntad de poder. No es una voluntad de poder en el sentido de dominio, sino de independencia interior. Esa libertad de conciencia del investigador es, justamente, la que puede aprehender con toda pureza la realidad fáctica como auténtica cifra del Ser *. No hay agresividad en el *ethos* del conocimiento convincente, de validez general —a diferencia de lo plausible, aproximado, fluctuante, discrecional—, sino voluntad de claridad y certidumbre.

Se considera agresiva, sobre todo, la investigación que se vale de experimentos. A diferencia de la simple intuición, del juego y canje entre hipótesis teoréticas y comprobaciones experimentales, resulta un conocimiento que no solo es fidedigno, sino que penetra cada vez más profundamente en las leyes de la naturaleza. El motivo no es la agresión, sino la pregunta a la naturaleza.

Ahora bien: las conquistas de la ciencia moderna pueden

---

* Para Jaspers, el Ser es la Trascendencia, que define como «el ser que nunca se convierte en mundo, pero que, en cierto modo, habla por medio del ser del mundo». Lo que la trascendencia puede decir a la existencia es una cifra, no un contenido expresable como un concepto. La realidad es el texto cifrado del Ser. (*N. del T.*)

ser mal entendidas y mal empleadas. Por esta razón, la voluntad de poder y destrucción, ahistóricas y siempre a punto, se apoderan de la ciencia para utilizarla agresivamente en el lenguaje, en la acción, en la aplicación práctica, pero siempre de un modo que la ciencia acaba por desvanecerse perdida.

El hecho más horripilante han sido los experimentos con seres humanos. Que no se debe realizar ningún experimento con los hombres sin su conocimiento y anuencia —por lo cual los experimentos peligrosos deben ser realizados por el investigador sobre sí mismo—, no se sigue del sentido de la ciencia, sino de los principios de humanidad y del derecho humano.

Hace dos mil años un príncipe indio hizo en criminales experimentos como el siguiente: «Meta usted un hombre todavía vivo en una cuba, cierre esta con su tapadera, revístala de pieles húmedas y aplique encima una gruesa capa de barro; después la introduce en el horno del pan y haga fuego. Así se hizo. Cuando conocimos que el hombre había muerto, se sacó la cuba, se retiró la tapa y con todo cuidado miramos al interior por ver si podíamos descubrir el fugitivo espíritu vital, pero no observamos ningún espíritu vital salido del cuerpo». Este hecho es análogo a los experimentos humanos de los nacionalsocialistas. Estos experimentos no tienen nada que ver con la ciencia moderna, sino que pertenecen al mal uso que, con todo lo producido por el hombre, también se puede realizar con la ciencia.

Cosa distinta que con la voluntad ahistórica de poder ocurre con los motivos determinados históricamente. Acaso la génesis de la ciencia moderna no se pueda entender sin la estructura anímica y los estímulos que tienen su fundamento histórico en la *religión bíblica*. De ella parecen proceder tres motivos que impulsan la investigación hasta el último extremo.

1) El *ethos* de la religión bíblica exige *veracidad* a toda costa. La veracidad ha sido llevada por ella a su punto culminante y a la vez en todo su problematismo. La exigencia de verdad postulada por Dios no permite cultivar el pensamiento como un juego o un noble empleo del ocio, sino como asunto serio que ve en el conocimiento una misión en la que se arriesga todo.

2) El mundo es *creación de Dios*. Para los griegos, el cosmos era algo perfecto y ordenado, racional y ajustado a leyes, lo eternamente existente. Lo que no era así no era nada, materia, que ni se podía conocer ni era digna de ser conocida. Pero si el mundo es creación de Dios, entonces cuanto existe es digno de ser conocido como creado por Dios; no hay nada que no deba ser conocido y sabido. Conocer es como meditar las ideas de Dios. Y Dios —según la frase de Lutero— está presente como creador hasta en el intestino de un piojo. El griego se quedaba sumido en la imagen de un mundo cerrado, en la belleza de su cosmos pensado, en la transparencia lógica del todo pensado; él hacía que todo se agrupase en esquemas de órdenes y grados o encerraba en conexiones lo pensado mediante silogismos o concebía un eterno acontecer sometido a leyes. No solo Aristóteles y Demócrito, también Santo Tomás y Descartes [6] obedecían a este impulso griego, paralizador de la ciencia, hacia la forma cerrada.

Muy distinto es el nuevo impulso que quiere mantenerse ilimitadamente abierto a la totalidad de la creación. De él brota precisamente el apremio de conocer aquella parte de lo real que no concuerda con las leyes y ordenaciones ya encontradas hasta aquel momento. En el *logos* mismo se engendra el impulso de correr constantemente al fracaso; pero no para abandonarse, sino para volver a recobrarse en una nueva forma más amplia y plena y continuar este proceso en una infinitud que nunca se llena. De esta ciencia procede el *logos*, que no se cierra en sí mismo, sino que, abierto al *alogon*, penetra a su vez en este, porque se le somete. La continua —nunca detenida— acción mutua entre el diseño de la construcción y la experimentación empírica es el sencillo y gran ejemplo y símbolo de este proceso universal nacido de la ignición mutua entre el *logos* y el *alogon*.

Para la nueva tendencia del conocimiento, el mundo tampoco es absolutamente bello. Este conocimiento se extiende a lo bello y a lo feo, a lo bueno y a lo malo. En verdad puede decirse que, en última instancia, *omne ens est bonum*, quiere decirse, como creado por Dios. Pero este «ser bueno» ya no es la belleza griega, visible, que se basta a sí misma, sino que solo está presente en el amor a todo lo existente como creado

por Dios y, en consecuencia, también en la confianza en el sentido de la investigación; el conocimiento de que todo el mundo ha sido creado infunde tranquilidad ante los abismos de la realidad en la inquietud investigadora que pregunta ilimitadamente y por eso progresa.

El ser conocido y cognoscible del mundo es como ser creado, sin embargo, un ser de segunda clase. Por esto el mundo es en sí sin fondo, pues tiene su base y fundamento en otra cosa, en el Creador; por eso no está cerrado, y por eso tampoco el conocimiento puede cerrarle. El ser del mundo no puede ser concebido como una realidad absoluta, definitiva; constantemente se manifiesta como diferente.

La idea de la creación hace a lo creado digno de amor, como obra de Dios, y permite por esta razón una aproximación a la realidad que nunca había existido antes. Pero al mismo tiempo engendra la máxima distancia al ser, que, con todo, solo es ser creado, no el Ser mismo, no Dios.

3) La realidad del mundo es para el hombre espanto y terror. «Así es» tiene que afirmar su voluntad de verdad. Pero si *Dios* ha creado el mundo, él *se ha hecho responsable, por así decir*, de su creación. La pregunta por la justificación de Dios se convierte en Job en una lucha en favor de la divinidad en el saber sobre la realidad del mundo. Es una lucha contra Dios en pro de Dios. La existencia de Dios es indudable, pero justamente porque es indudable se produce esta lucha. Cesaría si la fe se extinguiera.

Este Dios con su exigencia incondicional de verdad no quiere ser concebido por medio de ilusiones. Recusa a los teólogos que quieren consolar y exhortar a Job con sofismas intelectuales. Este Dios exige el saber, cuyo contenido parece siempre formular acusaciones contra El mismo. De aquí la audacia del conocimiento, la exigencia del conocimiento incondicionado y, al mismo tiempo, el temor ante él. Es una polaridad, como si se oyese al mismo tiempo: la voluntad de Dios es la investigación ilimitada, investigar es servir a Dios, pero investigar es ofender a Dios; no todo debe ser investigado.

Esta lucha es idéntica a la que el investigador libra contra lo propio, contra lo más querido y deseable, contra los ideales y principios; todo ello tiene que ser examinado y compro-

bado de nuevo o modificado. De la misma manera que no se cree de veras en Dios si no soporta las preguntas que se levantan de los hechos de la realidad, y de la misma manera que el buscar a Dios exige prohibirse rigurosamente las ilusiones, la auténtica voluntad de investigación es la lucha con los propios deseos y esperanzas.

Esta lucha encuentra su última confirmación en la disputa del investigador con su propia tesis. La nota decisivamente característica del hombre científico es que en la investigación busca su contradictor, sobre todo aquellos que todo lo ponen en cuestión mediante pensamientos concretos y precisos. Así, lo que parece destruirse a sí mismo se convierte en fecundo, productivo. Por esta razón, es señal de que la ciencia se ha perdido cuando se evita la discusión e incluso se la rechaza, cuando su pensamiento queda recluido en círculos de la misma opinión y emplea hacia fuera una agresividad destructora en vagas generalidades.

C. Problemas y tergiversaciones de la ciencia moderna

La ciencia, que solo se desarrolla desde hace tres siglos, primero lentamente y a saltos, después rápida y continuadamente por la colaboración de los investigadores de todo el mundo, se ha convertido en ineludible destino y albur.

Actualmente, la ciencia se ha extendido por todas partes, es reconocida y acatada generalmente; todos creen participar de ella. Pero al mismo tiempo la ciencia pura y la actitud de claridad científica son sumamente raras. Existe una masa de resultados científicos que son simplemente aceptados; existe una plétora de potencia especializada sin participación en la ciencia universal; existe la ancha corriente en que se mezclan con la ciencia elementos no científicos. Pero la verdadera cientificidad, la actitud universal de conocimiento, la auténtica crítica metódica, el conocimiento investigador puro no es, en nuestro mundo, más que una delgada línea en la maraña de las confusiones.

La ciencia no se adquiere así como así. La gran mayoría de los hombres apenas tiene un barrunto de lo que es la cien-

cia. Esta es la gran brecha en la conciencia de nuestra época. La ciencia solo es propiedad de unos cuantos hombres. La ciencia es un rasgo fundamental de la época, y, sin embargo, todavía es impotente espiritualmente porque la masa humana no ingresa en ella cuando se apodera de los resultados técnicos o admite como dogmas trivialidades discutibles.

La ciencia ha gozado en nuestra época de un crédito inmenso. De ella se esperaba todo, lo mismo el penetrante conocimiento de todo lo que existe, que la ayuda en toda necesidad y apuro. La falsa esperanza es la superstición de la ciencia; el desencanto subsecuente conduce al menosprecio de la ciencia. El abandonarse oscuramente a algo de que se tiene noticia es superstición; entonces, la experiencia del fracaso lleva al menosprecio del saber. Ni uno ni otro tienen nada que ver con la ciencia. Así, pues, la ciencia es la signatura de la época, pero en una forma en que ya no es ciencia.

El proceso de este error es el siguiente: Al investigar partimos del supuesto de la cognoscibilidad del mundo; sin él, toda investigación carecería de sentido. Pero este supuesto puede significar dos cosas: primera, la cognoscibilidad de los objetos existentes en el mundo; segunda, la cognoscibilidad del mundo en su totalidad. Solo el primer supuesto es exacto y no se puede saber hasta dónde se llegará todavía en el mundo con el conocimiento. En cambio, el segundo supuesto es falso. Así se patentiza en dificultades radicales, que si no ponen límite alguno a la investigación en cuanto al contenido, revelan los límites del saber; los límites de que el mundo en su totalidad, como un único mundo cerrado, no solo se sustrae al conocimiento, sino que, en general, no hay para nosotros mundo en el sentido de que se le pueda experimentar y pensar sin contradicciones. Estos límites se manifiestan claramente cuando en la realidad de la investigación vemos fracasar el falso supuesto de la cognoscibilidad del mundo en conjunto. Darse cuenta de este error no es muy fácil, porque está instalado en la ciencia moderna como pretendida filosofía y realizado desde Descartes. Así, pues, la gran labor urgente del día es concebir en su pureza el sentido y los límites de la ciencia moderna.

Una seductora consecuencia de la falsa concepción cien-

tífica de que, en principio, el mundo en su totalidad es cognoscible, ha sido la de que se le tiene ya por conocido en principio. Surge entonces la idea de que solo es asunto de la buena voluntad establecer sobre la base del conocimiento la justa organización del mundo para la humanidad que haga posible un estado permanente de dicha y prosperidad. Con esta idea ha penetrado en la historia un nuevo fenómeno en los últimos siglos. La voluntad, no solo de ayudarse inteligentemente en el mundo mediante el conocimiento, dentro de las situaciones humanas, inabarcables en su totalidad, sino partiendo del conocimiento del todo (que se suponía en los divinizados científicos), poner en orden el mundo entero solo mediante la razón.

Esta superstición típicamente moderna espera de la ciencia lo que esta no puede realizar. Toma por conocimientos definitivos concepciones totales de las cosas que se pretenden científicas. Admite sin crítica los resultados, sin conocer los caminos por los cuales han sido obtenidos metódicamente, sin conocer asimismo los límites dentro de los cuales los resultados científicos tienen validez en cada caso. Concibe toda la verdad y toda la realidad como algo a disposición de nuestra razón. Tiene una absoluta confianza en la ciencia y obedece sin discusión alguna su autoridad, la cual es ejercida por las jurisdicciones oficiales de los técnicos.

Pero cuando, después, esta superstición de la ciencia se desvanece desengañada, entonces sigue como reacción una repulsa de la ciencia y una apelación al sentimiento, al instinto, al impulso. Entonces se atribuyen al desarrollo de la ciencia todas las desdichas. Tal desilusión es inevitable cuando la superstición espera lo imposible. No se logran las justas organizaciones, fracasan los planes más bellos, sobrevienen catástrofes de la condición humana, cuya magnitud parecía tan insoportable cuando existía la esperanza de un progreso indefinido. Símbolo de lo que es posible para la ciencia es que el médico, a pesar de su poder, hoy inmensamente aumentado, ni puede curar todas las enfermedades ni evitar la muerte. El hombre tropieza de continuo con sus limitaciones.

En esta situación se trata de conquistar y apropiar aquella auténtica ciencia que con la misma claridad que conozca lo

cognoscible también se dé cuenta decididamente de sus propios límites. Solo así es posible eludir el doble error de la superstición de la ciencia y el odio a la ciencia. Lo que será del hombre depende decisivamente de que se logre conservar y profundizar la ciencia a lo largo de los tiempos y darle existencia efectiva en un número cada vez mayor de hombres.

La tarea no puede ser aceptada a la ligera. Pues la auténtica ciencia universal está ligada a la estructura, históricamente condicionada, de un alma profunda. Descansa sobre una base muy vulnerable que en modo alguno está garantizada por su segura perduración durante generaciones. Esta ciencia nace de una maraña de motivaciones, tan enredada, que basta que se extinga una sola para que la ciencia misma se paralice o vacíe. La consecuencia es que en el mundo moderno la ciencia, como realidad efectiva de la actitud total científica, ha sido siempre muy rara en todos los siglos y acaso se haya tornado aún más rara. El estrépito imperante de los éxitos conseguidos en la configuración del mundo material y en las aplicaciones de la concepción «ilustrada» del mundo, extendida por toda la Tierra, no puede engañarnos sobre el hecho indiscutible de que la ciencia, aparentemente lo más familiar, es lo más secreto. El hombre moderno como tal no sabe las más de las veces qué es la ciencia, no ha experimentado realmente el afán que a ella impulsa. Incluso los investigadores que hacen descubrimientos en la esfera de su especialidad —sin darse cuenta por algún tiempo de un movimiento iniciado por otras fuerzas— no saben a menudo qué es ciencia, como lo patentiza su conducta fuera de aquella pequeña esfera en que son maestros. Los filósofos modernos hablan de la ciencia como si la conocieran y la convierten en el error, históricamente transitorio, de la concepción total del mundo. Incluso filósofos tan grandes como Hegel apenas saben algo de esta ciencia.

II. LA TECNICA MODERNA

Todos tenemos actualmente la conciencia de que estamos en un viraje de la historia, que ya hace cien años se comparó con la decadencia del mundo antiguo; pero después se experimentó cada vez más profundamente como la gran fatalidad, no solo de Europa y el Occidente, sino del mundo entero. Es la Edad Técnica con todas consecuencias, las cuales parecen no dejar existir nada de lo que el hombre, en el curso de los milenios, ha adquirido en procedimientos de trabajo, forma de vida, manera de pensar, símbolos.

El idealismo alemán de Fichte, Hegel y Schelling interpretó su propia época como el viraje más profundo de la historia, partiendo de la idea del tiempo-eje cristiano, que solo entonces llegaba a su definitivo remate y perfección. Era la petulancia de una engañosa ilusión espiritual. Ahora podemos decir con relativa seguridad: el presente no es un segundo tiempo-eje. Al revés, en el más agudo contraste con el primero, es una caída catastrófica en la indigencia en espíritu, humanidad, amor y fuerza creadora, donde solo una cosa, la producción científica y técnica, es, sin duda, lo único grande en comparación con todo lo anterior.

Pero ¿qué clase de grandeza es esta? Comprendemos el éxito del descubridor y del inventor; pero al mismo tiempo los consideramos como funcionarios en la cadena de un proceso de creación, anónimo en el fondo, en el cual cada rueda engrana con otra y los participantes no actúan como hombres con la grandeza de un alma omnicomprensiva. A pesar del alto rango de las intuiciones creadoras, del trabajo paciente y tenaz, de la audacia en las investigaciones teoréticas, el conjunto puede producir el efecto de atraer y sepultar el espíritu en el proceso técnico, al cual incluso la ciencia se somete, y esto cada vez más de generación en generación. De aquí la asombrosa necedad de muchos investigadores de la naturaleza fuera de su especialidad, el desconcierto de muchos técnicos fuera de los problemas que para ellos, no en sí, son los últimos, y la secreta infelicidad de este mundo, cada vez más inhumano.

Si buscamos una analogía para nuestra época no la encontraríamos en el tiempo-eje, sino, primero, en otra época técnica de la que no conservamos ninguna tradición, la época en que se inventaron las herramientas y la utilización del fuego, cuando el hombre, con un impulso total, encontró condiciones completamente nuevas para sus posibilidades. Las largas épocas siguientes en que todo se repetía simplemente y se extendía, pero en definitiva quedaba igual, han pasado. De aquí que hubiera en los siglos transcurridos y aun hoy la conciencia entusiasta de que en toda circunstancia de la existencia humana hay inmensas posibilidades, nunca todavía presentadas. Y de aquí también que no tengamos ninguna comparación transmitida históricamente para el acontecer de nuestra época. De aquí que el hombre se considere hoy erróneamente, en lo técnico como un sin par creador de la dicha en la Tierra o que, por el contrario, también nos veamos sin igual en nuestra perdición espiritual. No podemos compararnos con nada en la historia.

Si viene un nuevo tiempo-eje, solo puede estar en el futuro, de la misma manera que el primer tiempo-eje solo mucho más tarde siguió a la Edad Prometeica, en que se descubrieron los fundamentos de la vida humana que diferenciaron definitivamente al hombre de todo el mundo animal. Este nuevo tiempo-eje, acaso próximo, el único que abarcaría el globo entero, está por delante de nosotros sin que podamos representárnoslo. Representarlo en la imaginación equivaldría a crearlo. Pero nadie puede saber lo que traerá consigo.

* * *

Técnica es el procedimiento con que el hombre científico domina la naturaleza a fin de desarrollar y organizar su existencia para eximirse de las necesidades y dar a su contorno la forma que le resulte adecuada. De qué modo la naturaleza se aparece por virtud de la técnica de los hombres y cómo su comportamiento reobra a su vez sobre los hombres, es decir, cómo es transformado a su vez por la forma y la organización de su trabajo y la configuración de su contorno, es una línea fundamental de la historia.

Pero solo la técnica moderna ha hecho sentir esto como el destino y la fatalidad del hombre. Frente a la relativa estabilidad de las condiciones técnicas durante milenios, se produce a fines del siglo XVIII una revolución de la técnica y, con ella, de la existencia humana en su totalidad, una revolución cuya velocidad se ha ido acelerando constantemente hasta nuestros días. Carlos Marx ha sido el primero en reconocerlo en gran escala.

La sujeción del hombre a la Naturaleza se ha patentizado en una nueva forma por virtud de la técnica moderna. Por el dominio enormemente aumentado de la Naturaleza amenaza esta con avasallar al hombre a su vez de una manera que, al principio, no se esperaba. Por virtud de la naturaleza del hombre que trabaja técnicamente, la Naturaleza se convierte más que nunca en tirano del ser humano. Existe el peligro de que el hombre se asfixie en la segunda Naturaleza que él produce técnicamente como suya, mientras que en su constante lucha material por la existencia pueda parecer relativamente libre frente a la Naturaleza no domada.

La técnica ha modificado radicalmente la existencia cotidiana del hombre en su contorno, ha obligado al trabajo y la sociedad a seguir nuevos caminos: la producción en masa, la transformación de toda la existencia en una maquinaria realizada técnicamente, la transformación de todo el planeta en una fábrica única. Con ello se produjo y se produce el desgajamiento del hombre de todo suelo firme. Se convierte en habitante sin patria de la Tierra. Pierde la continuidad de la tradición. El espíritu se reduce a fáciles elementalidades y adiestramiento para funciones utilitarias.

Al principio, esta época de transformación es ruinosa. Hoy vivimos en la imposibilidad de encontrar una forma adecuada de vida. Del mundo ya viene poco veraz y seguro que el individuo pudiera llevar en la conciencia de sí mismo.

De aquí que del individuo se apodere una profunda insatisfacción de sí mismo o se abandone olvidado de sí propio para convertirse en una función de la máquina y entregarse maquinalmente a su mera existencia vital, ya impersonal, perder el horizonte de pasado y porvenir y encogerse en un angosto presente, infiel a sí mismo, canjeable y utilizable para

todo fin que se desee, hechizado por seudocertidumbres que no han sido discutidas ni probadas, faltas de movimiento dialéctico y fácilmente sustituibles.

Pero quien guarda la insatisfacción como inquietud dentro de sí, siempre está en falso consigo mismo. Tiene que vivir enmascarado, y las caretas cambian según la situación y según los hombres con quien trata. Habla siempre en «como si» y no llega a conocerse a sí mismo porque, a fuerza de tantas caretas, al fin no sabe quién es verdaderamente.

Cuando ya no hay suelo donde hacer pie; cuando no existe ningún eco para la autenticidad de la persona; cuando ya no hay veneración ni respeto porque caretas y máscaras huecas no infunden veneración, sino adoración fetichista; cuando los hombres no se elevan e impulsan por la exigencia oculta de su mismidad que habla por su existencia, entonces la inquietud se convierte en la desesperación, que Kierkegaard y Nietzsche vivieron proféticamente por adelantado y ha alcanzado su expresión más clara en su interpretación de la época.

De todo esto ha resultado un desgarramiento de la historia, una destrucción o sumersión del pasado en medida tal que fallan todas las analogías y comparaciones sacadas de los milenios históricos. Si nuestra situación solo es parangonable al primer comienzo, cuando se aprendió a encender el fuego y fabricar herramientas, entonces aparece, en efecto, el descubrimiento de la energía atómica como una analogía del descubrimiento del fuego: una inmensa posibilidad y un inmenso peligro. Pero de aquellos comienzos no sabemos nada. Como entonces, la humanidad comienza algo otra vez desde el principio o se sumirá en la tumba de la inconsciencia bajo violentas y enormes destrucciones.

La pregunta por lo que puede ser del hombre a causa de la técnica es de tal magnitud, que hoy la técnica es tal vez el tema capital para comprender nuestra situación. No se exagerará nunca lo bastante la importancia de la técnica y sus consecuencias para todas, absolutamente todas, las cuestiones de la vida. Si, ciegos para esta situación de hecho, se afirma, siguiendo la acostumbrada manera de pensar históricamente una continuidad con el pasado, se establece una equivocada

comparación de nuestra existencia con lo sido. Siempre que se recurra a paralelismos históricos para nuestro tiempo debe preguntarse si se ha tenido en cuenta la radical diferencia que es la consecuencia de nuestra técnica. Entonces, sin duda, puede quedar también tanto más claro en la comparación lo que en el hombre siempre retorna, lo que constituye las fundamentales y permanentes condiciones humanas. La cuestión és qué es lo que queda sin afectar por la transformación de la técnica o lo que, a pesar de ella, se restablece irresistiblemente.

Después de esta caracterización general hemos de comprender ahora lo dicho con más claridad y más de cerca. Hablaremos primero de la técnica y del trabajo propios del hombre en todos los tiempos para después comprender en forma palpable, intuitiva, mediante la comparación, la profundidad de la incisión practicada por la técnica y el trabajo modernos.

A. Esencia de la técnica

1. *Definición de la técnica*

Técnica como medio: La técnica se origina por la interposición de medios para la consecución de un fin. Actividades inmediatas, como respirar, moverse, tomar alimentos, no se llaman todavía técnica. Solo cuando son defectuosos y se toman deliberadamente disposiciones para realizarlas adecuadamente se habla de técnica respiratoria, etc. Los siguientes caracteres de la técnica son esenciales:

Inteligencia: La técnica se basa en el trabajo de la inteligencia, el cálculo en conexión con una anticipada percepción, tanteo y conjetura de posibilidades. La técnica piensa mecanismos, todo lo transmuta en cantidades y relaciones. Es una parte de la racionalización en general.

Poder: La técnica es un poder cuyo modo de actuar en relación con el fin es extrínseco. Es hacer y disponer, no crear y dejar desarrollarse.

En tanto que la técnica emplea fuerzas naturales contra fuerzas naturales, domina a la Naturaleza indirectamente

mediante la Naturaleza misma. Este dominio descansa en el saber. En este sentido se dice: saber es poder.

Sentido de la técnica: El poder sobre la Naturaleza solo cobra sentido cuando se aplica a fines humanos; hacer fácil la existencia, disminuir el esfuerzo diario respecto a las condiciones físicas de la existencia, conquistar ocio y comodidad. «El sentido de la técnica es la libertad frente a la Naturaleza». La técnica debe libertar al hombre de su adherencia natural a la Naturaleza con sus penurias, sus amenazas, su encadenamiento. Por esta razón, el principio de la técnica es el adecuado tratamiento de materias y fuerzas en servicio del destino humano. El hombre técnico no toma sencillamente las cosas que encuentra ahí, sino que las mira desde el punto de vista de su valor útil para finalidades humanas y trata de aproximar sus formas como formas útiles a la peculiaridad de estas finalidades (Dessauer).

Pero esto no basta todavía al sentido de la técnica. La mediación, la acción de las herramientras está bajo la idea de una unidad, a saber: la unidad de la configuración humana del contorno, cuyo horizonte cerrado se dilata continuamente. El animal encuentra ante sí su contorno, al cual está ligado inconscientemente. El hombre crea en esta ligazón, que también le es propia, y trascendiendo de ella, su contorno. La vida en un contorno que a la vez él mismo crea es el signo distintivo de su ser de hombre. En lo que el hombre ha producido se encuentra a sí mismo, no solo por haberse libertado de la necesidad, sino también por el hecho de su complacencia en la belleza, la adecuación, la forma de sus creaciones. El hombre aumenta su realidad mediante la ampliación de su contorno.

Clases de técnica: Hay que diferenciar la técnica creadora de fuerzas y la técnica creadora de bienes. El hombre se procura la fuerza de trabajo, por ejemplo, mediante los animales que domestica, los molinos de agua y de viento. La técnica creadora de bienes hace posible peculiaridades como hilar, tejer, construir, hacer cacharros, medicamentos.

Dessauer explica cómo la técnica no solo crea medios para alcanzar un fin propuesto, sino además crea productos de los que nadie sabía, en el momento de su invención, lo

que posteriormente podría crearse con ellos; por ejemplo, los instrumentos musicales, la imprenta. En casos tales, las creaciones técnicas son, por así decir, llaves que abren campo a la creación del hombre de modo que este amplía su ser y puede realizar nuevos descubrimientos.

Llamamos siempre técnica al operar con materias y fuerzas de la Naturaleza, con el fin de producir objetos y actos útiles. Solo por analogía se habla de técnica en todos los demás procesos planificados en cuanto llevan a organizaciones y actos que pueden repetirse mecánicamente como en la organización de las relaciones humanas, en el gobierno de las instituciones, en el tratamiento del cuerpo y el alma.

Invención y trabajo reiterativo: Las reglas técnicas, son de tal suerte que se pueden aprender, aplicar y transmitir idénticamente. La técnica como teoría indica los métodos que son adecuados para la consecución de fines; es decir, primero, que están adecuados a la realidad; segundo, que proceden ahorrativamente, evitando actividades superfluas y empleando solo lo necesario. La técnica consiste en el proceder y producir inventados por el hombre que, después, se puede realizar en masa, repetidamente y a voluntad.

Existe, por tanto, una diferencia esencial entre la acción creadora que conduce a la invención técnica y el trabajo que se limita a aplicar la invención y producir grandes cantidades mediante la repetición de lo igual.

Desviaciones: Si el sentido de la técnica estriba en la unidad de la configuración del mundo para los fines de la existencia humana, se produce una desviación allí donde el carácter de medios de las herramientas y de la acción se hace independiente y, olvidando la última finalidad, los medios se convierten por su parte en fines y se absolutizan.

Allí donde en el trabajo diario se pierda el sentido del conjunto como motivo y horizonte visible, la técnica decae, convirtiéndose en una forma de actividad infinitamente variada, sin sentido para el trabajador, y en un vaciamiento de la vida.

Asimismo, cuando lo que se puede aprender por entrenamiento —carácter esencial propio del quehacer técnico— se convierte en rutina, que se satisface consigo misma, en-

tonces en vez de un enriquecimiento de la vida (en cuanto que asegura lo elemental y útil), se produce más bien un empobrecimiento. El trabajo sin esfuerzo y gasto espiritual, en lugar de ser el instrumento indispensable al servicio de la conciencia potenciada, termina por bastarse a sí mismo y el hombre desciende a la inconsciencia o la pérdida de conciencia.

2. *La gran ruptura histórica en la técnica*

La técnica existe como trato con herramientas desde que hay hombres. Sobre la base de la física natural de los primitivos, en el trabajo manual y el uso de armas, en la utilización de la rueda, la pala, el arado, el bote, la fuerza animal, la vela y el fuego, existió la técnica en todo tiempo hasta donde alcanza nuestra memoria histórica. En las grandes culturas de la Antigüedad, sobre todo en Oriente, existió una mecánica muy desarrollada para mover grandes pesos, erigir edificios, construir caminos y barcos, fabricar máquinas para el asedio y la defensa de las ciudades.

Toda esta técnica no excedió, sin embargo, de las dimensiones moderadas que el hombre puede abarcar con su mirada. Todo fue hecho por la fuerza humana con la aportación de la fuerza animal, de la fuerza elástica, el fuego, el viento, el agua, pero siempre dentro de la esfera del mundo natural del hombre. Cosa muy distinta acontece desde fines del siglo XVIII. Es un error creer que en ninguna parte se registró un brinco decisivo en la evolución de la técnica. En esa fecha se produjo precisamente en la dirección de la forma técnica de la vida humana en su totalidad. Después de haberse registrado ya conatos a lo largo de los siglos, después de haberse esbozado en forma de sueños una concepción tecnicista, tecnocrática, del mundo y se crearon primero lenta y fragmentariamente los supuestos científicos para ello, se produjo en el siglo XIX una realización que superó todos los sueños. Ahora preguntamos en qué consistió la innovación. Es cosa que no se puede reducir a un principio único.

El hecho más notorio y palpable es este: la invención de las máquinas cuyo trabajo produce automáticamente bienes

de uso. Lo que antes el hombre hacía como artesano, lo hicieron entonces las máquinas. Las máquinas hilaban, tejían, aserraban y cepillaban la madera, prensaban, fundían, permitían producir objetos enteros. Mientras antes cien obreros tenían que soplar fatigosamente para hacer mil botellas al día, una máquina servida por unos cuantos hombres fabricaba diariamente veinte mil botellas.

Para ello hubo que inventar máquinas que suministrasen la fuerza motriz a las máquinas de trabajo. La máquina de vapor (1776) fue el punto de viraje; después, el motor eléctrico (la dínamo, 1867) llegó a ser la máquina motriz universal. Se transforma la energía obtenida del carbón o de la fuerza hidráulica y se la conduce dondequiera que sea necesaria. A la mecánica antigua, única durante milenios, se enfrentó la energética moderna. La vieja mecánica solo disponía de fuerza limitada en el esfuerzo muscular del hombre y el animal, en el viento y en el agua para los molinos. El nuevo factor era la fuerza mil veces mayor, que al principio parecía aumentar hasta el infinito, que el hombre tiene a su disposición.

Esta evolución solo era posible sobre la base de las ciencias naturales exactas modernas. Estas aportaron conocimientos y posibilidades completamente extraños a la mecánica anterior. El desarrollo de la química y la teoría de la electricidad fue el supuesto imprescindible de las nuevas realidades técnicas. Lo que al principio era invisible y solo se patentizaba a la investigación puso en manos del hombre esa energía casi ilimitada con la cual hoy actúa sobre el planeta.

Mas para que las invenciones dejaran de ser un entretenimiento o un lujo elegante y darles efectividad económica, convirtiéndolas en factor de la existencia humana, era necesario un supuesto más. La moderna libertad social —que no conocía esclavitud alguna y permitía la libre competencia por propia cuenta y riesgo— dio a los empresarios audaces la posibilidad de intentar lo inverosímil que a los más les parecía imposible. A ello contribuyó, en primer lugar, el crédito, que puso a disposición de los capaces recursos pecuniarios en una medida que antes ni los más ricos habían tenido, y, en segundo lugar, una organización de trabajo con mano de obra libre, la cual, disponible en el «mercado de trabajo»

para cualquier labor que pudiera necesitarse, representaba por sus salarios, estipulados contractualmente una parte previsible de los gastos en los cálculos del empresario. Y a ambos, al crédito y la organización laboral, correspondía un derecho calculable que obligaba a observar fielmente el contrato.

Así se engendró en Occidente la lucha técnico-económica de los empresarios del siglo XIX, en el cual los viejos oficios quedaron reducidos al indispensable residuo, y todo el que actuaba en forma técnicamente inútil era aniquilado sin compasión. Es cierto que aun las mejores ideas podían fracasar inmediatamente. Pero, por otro lado, se alcanzaron éxitos fabulosos. De este proceso resultó una selección por virtud de la confirmación en el éxito. Quien no rendía lo que el asunto requería, hacía bancarrota o quedaba despedido de su puesto de trabajo. Al menos durante algún tiempo —al comienzo de estas empresas creadoras— se produjo una selección de los más capaces.

Así, pues, en la génesis del mundo técnico moderno se enlazan indisolublemente la ciencia natural, el espíritu inventivo y la organización de trabajo. Estos tres factores tienen un elemento común: la racionalidad. Cada uno tiene su propio origen y es, por tanto, fuente de problemas que recorren independientemente su propio camino.

1) La ciencia natural produce su mundo sin preocuparse de la técnica. Hay extraordinarios descubrimientos en el dominio de estas ciencias que, al menos al principio, y muy probablemente para siempre, son indiferentes para la técnica. Aun los descubrimientos que por su naturaleza son utilizables técnicamente, no se pueden aplicar sin más: necesitan todavía de la idea técnica para ser útiles. Solo a Morse se le ocurrió hacer el telégrafo. No existe ninguna relación previsible entre ciencia y técnica.

2) El *espíritu inventivo* puede conseguir cosas extraordinarias aun sin la ayuda de la ciencia específicamente moderna. Lo que los pueblos primitivos han inventado —por ejemplo, el *bumerang*— es sorprendente. En China, las invenciones han sido numerosas (por ejemplo, la porcelana, la laca, la seda, el papel, la imprenta, la brújula, la pólvora). Pero asimismo

es asombroso también la simultánea perseverancia en los penosos procedimientos tradicionales de trabajo en que, sin embargo, serían aplicables las invenciones mecánicas más sencillas y fáciles para nosotros. Es como si una normal falta de reflexión aferrase los hombres a lo inadecuado. Frente a esta sujeción tradicional, desde hace medio siglo se ha realizado en todas las esferas sinnúmero de invenciones en el marco de lo que ya era posible desde mucho tiempo atrás y no necesitaba de la ciencia moderna; por ejemplo, las estufas, la mecha incombustible, la calefacción central, la batería de cocina y muchos objetos de menaje doméstico, aparatos médicos, como el oftalmoscopio. Otras necesitaron como supuesto los conocimientos modernos, aunque la ejecución era posible, en absoluto, con medios antiguos; por ejemplo, gran parte de la lucha contra las pestes, las operaciones con anestesia y asepsia. La tradicional apatía y embotamiento para soportar pacientemente en la vida lo incómodo e inadecuado parece superada en nuestra época por el espíritu de invención.

A esto se agrega como el elemento específicamente moderno la sistemática de la invención. Ya no se inventa por casualidad aquí y allá por individuos, sino que las invenciones técnicas han caído en un proceso de movimiento en que participan sinnúmero de hombres. De cuando en cuando unas cuantas invenciones fundamentales imprimen un nuevo impulso. La mayoría se producen al desarrollar las invenciones anteriores por constantes mejoras y más amplias utilizaciones. Todo se hace anónimo. La obra del individuo desaparece en la obra de la totalidad. Así se originaron las acabadas formas de la bicicleta y del automóvil, por ejemplo, en tiempo relativamente corto.

Lo que es útil técnicamente tiene que serlo también económicamente. Pero el espíritu inventivo como tal se mantiene independiente de esta forzosidad. En su gran impulso tiende, por así decir, a la creación de un segundo mundo. Pero lo que crea solo tiene efectividad técnica en la medida que lo permita la utilidad económica en la libre competencia o la voluntad que dispone de poderes despóticos.

3) La *organización del trabajo* se convierte en un problema

social y político. Cuando la producción no solo de bienes de lujo, sino de masas de artículos de necesidad diaria para todos, se realiza mediante máquinas, entonces este hecho conduce al ingreso de la mayoría de los hombres en este proceso de producción, en esta forma de trabajo maquinista, como partes de la maquinaria. Cuando casi todos los hombres se convierten en piezas del proceso técnico, la organización del trabajo se trueca en un problema para el ser del hombre. Porque lo primero para los hombres es el hombre y no la técnica; la técnica debe estar al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la técnica. De aquí que se iniciase sobre la base de la técnica moderna un proceso sociológico-político en el cual, partiendo del principio de subordinación, al principio discrecional, de los hombres como fuerza de trabajo para fines técnicos y económicos, se aspira apasionadamente a una inversión de esta relación.

Para comprender el sentido de tales exigencias, es necesario representarnos la esencia del trabajo, primero en general, después en la transformación que ha sufrido por virtud de la irrupción de la técnica.

B. Esencia del trabajo

Lo que se realiza mediante la técnica exige siempre trabajo y donde el hombre trabaja aplica una técnica. El método de trabajo está determinado por la clase de técnica. Las modificaciones en la técnica moderna modifican también el trabajo. Una transformación fundamental de la técnica tiene por consecuencia una transformación fundamental del trabajo.

Unicamente la transformación acontecida en el siglo XIX ha hecho que el trabajo, como la técnica, se convierta en problema. Nunca trabajo y técnica han sido examinados y discutidos tan a fondo y por tantos lados.

Primero nos representaremos qué es el trabajo como tal y qué fue en todo tiempo. Solo con esta unidad de medida se puede conocer el carácter específico del trabajo en el nuevo mundo técnico.

1. *Definición del trabajo*

El trabajo se puede definir de tres maneras:

Trabajo es trabajo corporal.

Trabajo es un hacer conforme a un plan.

Trabajo es la esencia fundamental del hombre a diferencia del animal: la creación de su propio mundo.

Primero. El trabajo es *trabajo corporal*. Es un esfuerzo —por ejemplo, trabajo muscular— que produce cansancio y agotamiento. En este sentido, el animal trabaja tanto como el hombre.

Segundo. *Trabajo es un hacer conforme a un plan*. Es hacer con propósito y fin. El esfuerzo se realiza voluntariamente para adquirir los medios con que satisfacer las necesidades. Ya este trabajo diferencia al hombre del animal.

El animal satisface sus necesidades inmediatamente en la Naturaleza. Allí encuentra ya terminado lo que necesita. El hombre, en cambio, solo puede satisfacer sus necesidades mediatamente por una intervención consciente y planeada. Esta intervención se hace mediante el trabajo. Es cierto que para este trabajo encuentra el material en la Naturaleza, pero no es ese, sino tan solo el material elaborado, trabajado, el apropiado para dicha satisfacción.

El impulso animal consume el material natural y produce su desaparición. El trabajo elabora herramientas, produce bienes y obras que son duraderos. La herramienta ya aleja al hombre de la inmediata conexión con la Naturaleza. No conspira a la aniquilación del objeto en cuanto que lo transforma.

Para el trabajo no basta la habilidad natural. El individuo únicamente se hace hábil aprendiendo las reglas generales del trabajo.

El trabajo es corporal y espiritual. El trabajo espiritual es el difícil. El trabajo ensayado, que se realiza casi inconscientemente, es muchísimo más fácil. Por eso huimos de buena gana del trabajo creador al automático, del espiritual al corporal. En los días en que acaso al sabio no se le da bien la investigación, le basta, sin embargo, con sus dictámenes y consultas.

Tercero. *El trabajo es un comportamiento fundamental del ser humano.* El trabajo transforma el mundo dado por la Naturaleza en un mundo humano. Esta es nuestra radical diferencia con el animal. La configuración de la totalidad del contorno humano, en cada caso, es el mundo producido, de propósito o sin él, por el trabajo común. El mundo del hombre, el estado total en que vive desarrolla el trabajo en común. Exige, por tanto, en todo tiempo la división y la organización del trabajo.

División del trabajo: Cada uno no puede hacerlo todo. Se necesitan habilidades especiales. Quien está ejercitado en una especialidad puede fabricar mejores y más bienes de esa clase que el no ejercitado. Además, cada uno no tiene medios y material para todo trabajo. Por esta razón, el trabajo en colectividad conduce en seguida a la división del trabajo, porque este es forzosamente de múltiples géneros.

Según el género de trabajo se diferencian las clases trabajajadoras. Diferéncianse estas según el género de su formación humana, sus costumbres, sus sentimientos, su concepto del honor: campesinos, artesanos, comerciantes, etc. Con ello se establece una vinculación a la clase de trabajo.

Organización del trabajo: La división del trabajo requiere trabajo en colaboración. Yo no puedo ejecutar mi trabajo especial con plenitud de sentido más que cuando colaboro en una sociedad de mutuas prestaciones. El trabajo encuentra su sentido en una organización de trabajo.

Esta se desarrolla, en parte, por sí misma, sin plan, por virtud del mercado; en parte, con arreglo a un plan por virtud de la distribución del trabajo. La sociedad queda caracterizada esencialmente según esté organizada por entero mediante un plan o mediante el mercado libre.

Desde el momento en que, cuando existe división del trabajo, los productos dejan de ser objetos de uso inmediato para convertirse en mercancías, tienen que ser cambiados, llevados al mercado o distribuidos. Por esta razón es necesaria una medida de valor abstracto; es el dinero. El valor de las mercancías en dinero se establece libremente por los procesos del mercado o es decretado por virtud del plan.

Hoy es un hecho palmario que la estructura de la sociedad

y de la existencia humana está determinada hasta en sus últimas ramificaciones por la clase de trabajo y su repartición. Hegel lo había visto ya, y Marx y Engels lo han convertido en un conocimiento que ha hecho época.

Es asunto de una especial investigación histórico-sociológica hasta qué punto existe esta conexión y en qué medida está codeterminada o limitada por otras causas; por ejemplo, religiosas o políticas.

Seguramente es falso elevar esta conexión hasta constituir con ella una concepción monocausal de la historia. Pero el hecho de que, a partir de Marx y Engels, se intente esta concepción, se debe a que tal conexión ha cobrado en nuestra época una importancia mucho mayor y, por tanto, más palpable y notoria que antes.

La división y la organización del trabajo afectan —es cierto— la estructura esencial de nuestra existencia en nuestra sociedad. Pero, para la conciencia de los que trabajan, es, sin embargo, decisivo aquello que se trabaja, con qué fin, con qué sentido y cómo el trabajador actualiza todo esto en su conciencia. En el examen de estas cuestiones se supone con demasiada evidencia que es el sistema de las necesidades humanas, alimentación, vestido, vivienda, etc., lo que determina el trabajo. Esto es exacto, pero no exhaustivo; hay más.

El placer del trabajo, en tanto que no es simplemente el placer derivado del buen funcionamiento de los músculos o de la habilidad, está determinado por la conciencia de participar en la creación de nuestro contorno. El trabajador se hace consciente de sí mismo en el espejo de lo que ha producido. Su contento desarrolla la convivencia en la forma de existencia creada en común, en la erección de algo perdurable.

Pero en el trabajo aún puede haber más. Hegel habla del «trabajo religioso del cual brotan obras de devoción no destinadas a un fin finito. Este trabajar es, en tal caso, culto..., trabajar como puro producir y como trabajo perenne es el fin por sí mismo y por tanto, jamás termina». Este trabajo va «desde el movimiento puramente corporal de la danza hasta las enormes, colosales obras arquitectónicas... Todos estos trabajos entran en la esfera del sacrificio ofertorio... La actividad en general es una renuncia, pero no ya de una cosa

únicamente exterior, sino de la subjetividad interior...; en aquel producir existe el sacrificio de la acción espiritual y el esfuerzo que, como negación de la peculiar conciencia propia, afirma el fin que vive en el interior y la imaginación y produce exteriormente para la intuición» (15, 248 y ss.).

También Hegel ha señalado posibles sentidos del trabajo hoy casi olvidados. Es una trivialidad dividir el contenido del trabajo en lujo y satisfacción de las necesidades vitales. El sentido del trabajo es mucho más amplio. Lo que desde tal punto de vista se denomina lujo —todas las formas y bienes que no son indispensables para la satisfacción vital— entraña precisamente lo más esencial: el cómo y el por qué el hombre crea su mundo en el cual se hace consciente de sí mismo y del Ser, de la trascendencia y de su verdadera esencia.

Hasta ahora hemos hablado sumariamente sobre el trabajo en general. Ahora volvamos a examinar la ruptura que produjo la técnica moderna.

2. *El trabajo después de la irrupción de la técnica moderna*

1) *La técnica ahorra trabajo, pero al mismo tiempo aumenta el trabajo.*—La técnica tiende a ahorrar trabajo. En vez de trabajar el músculo humano, trabajan las máquinas; en vez de la fatiga de reflexionar repetidamente, el automatismo de los aparatos. El gran logro conseguido una vez por el inventor ahorra en lo sucesivo el esfuerzo de los músculos y de la inteligencia. En la realización de esta técnica hay un límite: que, no obstante, siempre vuelve a quedarle al hombre un trabajo que realizar, que no es sustituible por la técnica, y que es necesario un nuevo trabajo que antes no había. Las máquinas tienen que ser a su vez construidas constantemente. Cuando, después, las máquinas se convierten en seres casi independientes, el hombre tiene, sin embargo, que trabajar de alguna manera para servirlas, vigilarlas, repararlas y suministrarles las primeras materias que consumen. El trabajo no hace más que trasladarse de lugar. El trabajo cambia, pero no desaparece. En alguna parte queda el trabajo primitivo, penoso, que ninguna técnica puede suprimir.

Cierto es que la técnica facilita el trabajo. Pero también aporta nuevas posibilidades de producción y suscita con sus progresos nuevas necesidades, y en cuanto que estas crecen obligan a un nuevo y mayor trabajo. Ante todo, la técnica produce con las armas de guerra medios de destrucción, que aumentan hasta el extremo las exigencias de trabajo, primero por la necesidad de fabricar cantidades máximas de armas, después por la necesidad de comenzar desde el principio en el caos de las ruinas.

En suma, la facilitación y aminoración efectiva del trabajo por virtud de la técnica es tan cuestionable, a la vista de nuestra realidad actual, que más bien se puede pensar que el hombre ha sido llevado por la técnica más que nunca al último extremo de sus fuerzas. En todo caso, la técnica moderna ha producido al principio un enorme aumento de trabajo para el hombre que colabora en ella. Sin embargo, las posibilidades técnicas entrañan el principio de la aminoración del ruinoso trabajo corporal, y en toda la técnica moderna subsiste siempre la idea de una creciente liberación humana de la carga física del trabajo que le deje ocio y tiempo para el desarrollo de sus libres posibilidades.

2) *La técnica modifica el trabajo.*—La grandeza del crear inventivo se contrapone a la dependencia de la aplicación no creadora. La invención nace del ocio, de la intuición, de la tenacidad; la aplicación exige trabajo reiterativo, ordenación, escrupulosidad.

En el trabajo ejecutado técnicamente son valores positivos la observación y el servicio de las máquinas; se desarrolla una actitud espiritual disciplinada, reflexiva; se hace posible la alegría en el poder y el hacer lleno de sentido, incluso un amor a las máquinas. En cambio, es valor negativo la automatización del trabajo para el gran número de hombres que han realizado repetidamente la misma maniobra en la cinta sin fin que corre ante ellos; la monotonía de este trabajo insípido, exclusivamente fatigante, solo para los hombres poco inteligentes por naturaleza, no es una carga insoportable.

Ya Hegel había visto las consecuencias que tendría para el trabajo el salto desde las herramientas a las máquinas. En primer lugar, el enorme progreso: la herramienta es todavía

una cosa inerte con la que yo solo soy formalmente activo y a mí mismo me hace cosa; el hombre suministra la fuerza. En cambio, la máquina es una herramienta independiente por la cual el hombre engaña a la Naturaleza al hacerla trabajar por él.

Pero el burlado se venga en el burlador: «Al hacer que la naturaleza trabaje mediante las máquinas, el hombre no suprime la necesidad de trabajar...; es alejado de la naturaleza y no se dirige a ella vivazmente como algo vivo...; el trabajo que aun le resta se hace maquinal a su vez, y cuanto más maquinal se hace su trabajo tanto menos valor tiene y tanto más ha de trabajar de esta manera». «El trabajo se hace más muerto...; la habilidad del individuo, infinitamente más limitada, y la conciencia del obrero fabril desciende al sumo embotamiento; y la conexión de la clase particular de trabajo con toda la infinita masa de necesidades desaparece por completo de la vista y se convierte en ciega dependencia, de modo que con frecuencia una operación distante paraliza, hace superfluo e inútil repentinamente el trabajo de toda una clase de hombres que con él satisfacían sus necesidades».

3) *La técnica obliga a cierta magnitud de organización.*—Solo en fábricas de considerables dimensiones puede realizarse perfecta y económicamente la finalidad técnica. De qué magnitud ha de ser esta organización es cuestión que ha de ser contestada separadamente para cada clase de fabricación. Pero la cuestión siguiente es en qué medida las grandes organizaciones sin monopolio en el mercado libre pueden desarrollarse ventajosamente en gran número, en qué medida, saliéndose del marco de las prescripciones legales, se puede proyectar la organización de una fábrica que comprenda el mundo, en la cual todo estuviera separado uno de otro y no se produjera en las diversas ramas ni demasiado mucho ni demasiado poco.

En ambos casos, el hombre singular depende de las grandes organizaciones y del lugar que ocupa en ellas. Puesto que en la fabricación maquinista no puede sentirse alegría alguna en la obra individual, la libertad personal estriba en la posesión de las propias herramientas y en la producción por encargo personal. Para la enorme mayoría de los hombres se ha acabado

la posibilidad de ver el propio trabajo en su finalidad y sentido. Las medidas humanas han sido sobrepujadas.

La doble dependencia del trabajo a las máquinas y a la organización del trabajo, que a su vez es una especie de máquina, tiene por consecuencia que el hombre mismo se convierta, por así decir, en una pieza de la máquina. Los inventores creadores y los organizadores de nuevas unidades de trabajo son raras excepciones: trabajan todavía en máquinas, montan máquinas. En cambio, cada vez más hombres tienen que convertirse en piezas de máquinas.

Pero la tecnificación no se ciñe a la reelaboración de la naturaleza, se extiende más allá, a toda la vida humana, al *gobierno burocrático* de todas las cosas, a la política, incluso a los juegos y diversiones, las cuales solamente se logran en la continuación de las habituales formas de vida, ya no en el placer creador. Los ratos de ocio ya no sirven de nada al hombre, si a su vez no son ocupados por una acción organizada técnicamente, cuando no se entrega a la somnolencia o al sueño con el fin de reponer fuerzas.

La vida del hombre, como una parte de las máquinas, se caracteriza del siguiente modo, en comparación con su vida anterior: el hombre queda desarraigado, pierde suelo y patria para ocupar un lugar en la máquina, en donde hasta la casa y el trozo de tierra que se le asignan son como modelos de máquinas que se desvanecen rápidamente, sustituibles, pero no son paisaje, no son única y verdadera casa y hogar. La superficie terrestre se convierte a ojos vistas en un paisaje de máquinas. La vida del hombre queda ceñida por un horizonte extraordinariamente angosto en relación con el pasado y el futuro, pierde la tradición y la aspiración a una meta final para vivir solo en el presente. Pero este presente se vacía, tanto más cuanto menos sustancia de recuerdos contiene y entraña menos posibilidades de futuro que ya estén desarrolladas en su interior como un germen. El trabajo se trueca en mero esfuerzo de tensión y prisa; al gasto de fuerza sigue el agotamiento, ambos inmoderados. En el cansancio no queda más que la instintividad, la necesidad de goce y sensación. El hombre vive con el cine y el periódico, la audición de noticias y la visión de imágenes; siempre en lo que es

convención mecánica. El aumento de los bienes de consumo producidos por la técnica permite a estas masas humanas desarrollarse al parecer infinitamente: en todo caso, la época ha traído en corto tiempo una multiplicación prodigiosa de la población humana sobre la Tierra.

La transformación del hombre en pieza de la enorme maquinaria se patentiza en la apreciación de los hombres por los llamados «test». Se examinan y calibran las cualidades, que varían de individuo a individuo, y se clasifica a los hombres por números y magnitudes; sobre esta base se les ordena en grupos, tipos y rangos. El hombre como individuo se defiende contra esta transformación en material intercambiable, contra esta clasificación automática; pero la marcha de las cosas en todo el mundo fuerza a esta técnica de selección. En ella los seleccionadores son también hombres. ¿Y quién selecciona a los seleccionadores? Los seleccionadores se convierten a su vez en partes de la maquinaria. Los aparatos y las mediciones son ejecutados por ellos maquinalmente también.

La conciencia de estar arrastrados y sorbidos por una maquinaria extraña al hombre fue expresada por un joven de veintiún años, teniente de la aviación norteamericana, cuando en el acto de ser recompensado con las más altas condecoraciones por sus extraordinarios éxitos en los vuelos de bombardeo, fue interrogado por un periodista: «Yo soy una rueda dentada en el infierno de una gran máquina. Cuanto más pienso en ello, más me parece como si yo hubiese sido una rueda dentada en una cosa después de otra desde el día de mi nacimiento. Siempre que quise comenzar a hacer lo que quería hacer, vino sobre mí una cosa que era mucho mayor que yo y me hizo retroceder a un puesto. No es muy agradable, pero es así.»

C. Valoración del trabajo y la técnica

Valoración del trabajo

La contradicción en la manera de apreciar el trabajo es muy antigua. Los griegos despreciaban todo trabajo corporal por vil. El hombre cabal es aristócrata, no trabaja, dispone de

ocio, cultiva la política, vive en lucha de competencia, va a la guerra, produce obras espirituales. Para los judíos y los cristianos, el trabajo es el castigo a los pecados. El hombre ha sido expulsado del Paraíso, soporta las consecuencias del pecado original, debe comer el pan con el sudor de su frente. Pascal agravó esta concepción: el trabajo no es solo pesada carga, sino desviación de las verdaderas tareas del hombre; el trabajo patentiza la vacuidad del tráfago mundano, la ilusión engañosa de la laboriosidad, induce a la distracción y encubre lo esencial. En cambio, para los protestantes el trabajo es la verdadera bendición. Milton ve la salvación del hombre en la expulsión del Paraíso; Adán y Eva secan muy pronto sus lágrimas:

> Ante ellos se extendía el grande y vasto mundo,
> donde podían escoger su retiro de paz,
> la Providencia del Señor como conductora.

El arcángel Miguel dice a Adan:

> Ahora añade al saber la acción...:
> no dejes con pena este Paraíso,
> tú llevas en ti uno mucho más dichoso.

El calvinismo ve en el éxito del trabajo el signo de haber sido elegido. El concepto de deber de la ocupación mundana persiste más tarde como consecuencia de esta concepción religiosa, incluso cuando ya falta la religión. El placer y la bendición del trabajo, el honor del trabajo y el rendimiento como unidad de medida del valor humano tienen sus raíces en este suelo. De él procede también la exigencia; quien no trabaja, tampoco debe comer —como también la felicidad anterior: trabajar y no desesperar.

En el mundo moderno, la afirmación del trabajo es general. Pero cuando el trabajo se convirtió en la dignidad del hombre, en signo distintivo de su esencia como hombre, al punto se patentizó un doble aspecto del trabajo: de un lado, en el ideal del hombre laborioso; del otro, en la imagen del trabajo real, medio, en que el hombre se enajena de sí mismo por la manera de trabajar y la organización del trabajo.

De esta duplicidad brota el impulso de transformar el mundo del hombre para que el hombre, por la adecuada manera de trabajar en la creación del conjunto, encuentre su mundo. Para ello ha de superarse la falsa manera de trabajar, explotadora, compulsiva, que le enajena de sí mismo. El criterio fue expresado por Hegel: «Este es el infinito derecho del sujeto: que se encuentre satisfecho de sí mismo en una actividad y trabajo» (11, 50).

El problema del trabajo en su relación con la dignidad, la exigencia y el deber del ser humano queda falsamente simplificado cuando solo se considera una única clase de trabajo. De hecho, el trabajo está extraordinariamente diferenciado por la diversidad de sus modos, por el valor de cada trabajo especial, por la medida en que se participa de los bienes producidos, por la organización del trabajo, la clase de dirección, la forma de ordenar y obedecer, por el espíritu de la moral colectiva y solidaridad de los trabajadores.

Así, pues, los problemas que implica la transformación del trabajo en beneficio de la dignidad del hombre no pueden resolverse por un único principio ni reducirse a un común denominador. Como problemas de esta clase tenemos hoy conciencia de los siguientes: la transformación del trabajo en su concreta ejecución bajo determinadas condiciones para hacerlo más humano, la transformación de la organización del trabajo para conciliar las formas de articulación y subordinación con la libertad del hombre, la transformación de la sociedad para organizar más justamente el reparto de los bienes y asegurar el valor de cada hombre, sea por su rendimiento, sea como hombre en general.

Estos problemas han tomado cuerpo solamente en virtud de la transformación del trabajo y de las formas de la vida por la técnica. La valoración del trabajo moderno está indisolublemente unida a la valoración de la técnica. La carga del trabajo en general se ha convertido por la técnica moderna en una nueva pesadumbre, pero acaso también con probabilidades de nuevas satisfacciones.

Valoración de la técnica moderna

Desde hace cien años la técnica ha sido magnificada o menospreciada o vista con espanto.

En el siglo XIX, junto al impulso creador de los inventores, se registró la sublevación de los trabajadores que destrozaban las máquinas.

En el primer entusiasmo latía un sentido mantenido hasta hoy y finalmente interpretado por Dessauer: la idea de configurar el contorno humano por las invenciones del hombre que, como imagen de Dios, descubre las ideas eternas de la creación y produce como una segunda Naturaleza. El «espíritu de la técnica» significa entonces algo que no es medio tan solo, sino realización transformadora del contorno humano real y verdadero dado previamente. Por él se desarrolla un mundo independiente. La técnica no es solo existencia exterior, sino esfera de vida espiritual interiormente henchida. Para este entusiasmo es inverosímil «que un poder capaz de transformar el mundo no sea más que un medio para fines prestados».

Si Dessauer hubiese acertado en su interpretación, entonces hoy estaría gestándose un contorno radicalmente nuevo, creado por el hombre gracias al espíritu de la técnica. En la crisis actual en que lo viejo se derrumba y derrite, ese nuevo contorno no habría tomado todavía su forma. Aparece en conatos e iniciaciones, mientras que en esta transición creadora el conjunto no parece más que anarquía y ruina. El carácter moderno de la técnica pudiera entrañar la idea de un nuevo contorno para el hombre. Acaso el desarrollo técnico no es ilimitado, sino que se dirige a un término, que sería una nueva especie de perfección como base material de la existencia humana.

A esta manera de pensar se opone otra: el camino que sigue la técnica no libera de la Naturaleza al hombre por medio del dominio de la Naturaleza, sino que más bien destruye la Naturaleza y al hombre mismo. Un incontenible proceso mortal para todo lo que vive conduce como término a una destrucción total. El espanto que muchos grandes hombres han sentido, desde el principio, ante la técnica, es una visión acertada de la verdad.

Frente a estas dos posiciones radicales hay una tercera que afirma la neutralidad de la técnica. En sí, la técnica no es buena ni mala, pero puede ser empleada lo mismo para el bien que para el mal. En sí misma no entraña idea alguna, ni una idea de perfección ni una idea diabólica de destrucción. Ambas proceden de otros orígenes en los hombres, de los cuales únicamente la técnica cobra sentido.

Hoy parece característico ya el hecho de que en Europa el entusiasmo prometeico por la ciencia casi ha desaparecido sin que el espíritu de invención se haya paralizado. La peligrosa alegría infantil ante la técnica ha terminado o se ha transferido a hombres primitivos, que acaban de hacer conocimiento con la técnica en el momento de apropiársela.

Pero en el desarrollo de la Edad Técnica, de cuya finalidad y término no estamos seguros, se produce en todo caso aquella fusión y nueva formación de doble sentido, algunos de cuyos aspectos vamos a exponer.

1. *Distanciación de la naturaleza y nuevo crecimiento a la naturaleza*

El hombre ha sido arrancado del contorno puramente natural que le ha sido dado. El primer paso de la humanización del hombre fue su propia «domesticación». Pero hasta hace cien años aquel contorno siguió siendo un contorno real, un todo fácilmente abarcable.

Ahora se crea un nuevo contorno; dentro de él ha de restablecerse en algún modo un «contorno natural» —ya entonces dependiente y relativo— con otra conciencia fundamentalmente distinta.

En el hacer técnico está el hacer lo esencial. El fin, y el aparato técnico, con él, ocupa el primer plano para la conciencia: lo dado por la naturaleza retrocede a la oscuridad del fondo. Pero la naturaleza que la técnica tiene ante sus ojos es la mecánica, la invisible que solo conocemos por virtud de la investigación (la electricidad, por ejemplo), con la que podemos operar indirectamente en el marco del contorno mecánico que subsiste perennemente.

Quien no adquiere este saber y se limita a la utilización —dar el interruptor de la luz, viajar en tren eléctrico— no ejecuta más que maniobras primitivas sin la menor sospecha de lo que realmente tiene en sus manos. Así ocurre que hombres sin ninguna relación con la Naturaleza pueden servir a la técnica que no comprenden —al menos en muchas esferas—, mientras que la técnica natural de la mecánica antigua exigía práctica y poder mediante la habilidad corporal.

La Naturaleza dada por la técnica también exige en muchos dominios una proximidad adecuada a ella. Muchos aparatos técnicos requieren una destreza específica del cuerpo, desde la máquina de escribir hasta el auto, muy acusada en la aviación. Pero casi siempre es una destreza unilateral, particular y extrema, y una capacidad también especial de resistencia física, no una educación de la vida corporal en su totalidad (a diferencia, por ejemplo, del ciclista y el andarín). Para el trato con los aparatos técnicos se necesita además un saber. Lo esencial prácticamente es la habilidad con que se utilizan los conocimientos para encontrar en cada caso el exacto punto de arranque desde el cual ha de alcanzarse la finalidad propuesta y, frente al aparato que falla, proceder con un metódico examen a una eficaz reparación sin probaturas y tanteos de aficionado.

Así, pues, la técnica puede alejarnos a nosotros, los hombres que en ella vivimos, de la Naturaleza en interés de una utilización mecánica e irreflexiva, o puede acercarnos a esa otra Naturaleza invisible conocida gracias a la investigación.

Pero la técnica no solo nos acerca a una Naturaleza escudriñada por las categorías de la Física. Por virtud de la técnica se constituye para nosotros un mundo nuevo y se desarrollan nuevas posibilidades humanas de la existencia en el mundo y, con ello, una nueva aproximación a la Naturaleza.

a) En primer lugar, *la belleza de los productos de la técnica.* Se han alcanzado formas perfectas y acabadas de utilización en los vehículos, en las máquinas, en los objetos de uso obtenidos técnicamente. De hecho, mediante el trabajo técnico se produce y desarrolla una segunda Naturaleza. La cuestión es en qué estriba la belleza de las realizaciones técnicas. No es la mera idoneidad y adecuación al fin, sino la acomodación

plenamente natural al ser humano. Todavía consiste menos en ornamentos y decoraciones superfluas que, por el contrario, afean, sino en algo que hace sensible, en la forma absolutamente adecuada, una forzosidad natural, la cual se manifiesta primero puramente en la obra humana y después se reconoce en las inconscientes producciones de la vida (por ejemplo, en la estructura corporal de los animales y plantas). Son las soluciones que están ya latentes en la cosa misma, las cuales son encontradas, por así decir, en virtud de una aspiración a las formas eternas, preexistentes.

b) Además, la técnica hace posible una enorme *ampliación de la intuición real.* Por ella se hace visible en lo grande y en lo pequeño lo que está vedado a la percepción natural. El microscopio y el telescopio no son naturales, pero abren al hombre la visión de un nuevo mundo natural. La técnica permite al hombre, por virtud de los medios de comunicación, una casi ubicuidad; puede moverse adonde quiera —si el Estado, la guerra o la política no alzan barreras— para en el punto deseado enfrascarse en lo que allí se puede ver, oír, experimentar. Mediante la imagen y el sonido se hace presente en la propia casa lo que antes, en insuficientes y falseadas representaciones, solo se presentaba a los sentidos en forma raquítica o fantástica o ni siquiera se conocía. El gramófono y el cine conservan presente para el recuerdo lo que ha ocurrido. Las posibilidades de observación se han afinado y enriquecido en todas las direcciones.

c) Finalmente, la técnica engendra una *nueva conciencia del mundo.* Nuestro sentimiento del espacio terrestre se extiende a todo el planeta por virtud del sistema moderno de comunicaciones y noticias. El globo entero está ante nuestros ojos, lleno de las noticias diarias procedentes de todas partes. El entretejido de fuerzas e intereses por todo el globo terráqueo le convierte en un todo cerrado.

Así, pues, el mundo técnico ofrece nuevas posibilidades al ser del hombre, el placer específico en lo técnico, la eficacia de la técnica para una experiencia más amplia del mundo, para la actualización del planeta entero y de todos los elementos de la existencia en una experiencia concreta, la fundamentación de un fácil dominio sobre la materia que permita ex-

perimentar lo sublime en toda su pureza. Pero todo esto no es todavía más que una rara excepción.

La nueva proximidad a la Naturaleza y a todas las cosas exige, además de destreza, una soberanía del hombre que, penetrando con su fuerza de intuición en este presente extraño a la Naturaleza, saque del todo lo que no está dado inmediatamente. El espíritu es la fuerza decisiva.

Pero mucho más fácil que eso es arrellanarse en la irreflexión, el vacío funcionar mecánico, el extrinsecarse en lo automático, perderse en la disipación, sumirse cada vez más en la inconsciencia, quedarse en la excitación nerviosa.

2. *El desconocimiento de los límites de la técnica*

La valoración de la técnica depende de lo que se espere de ella. Una clara valoración necesita, pues, como supuesto la mayor claridad sobre los límites de la técnica.

A la técnica se le han puesto muchas veces falsos límites por un dogmatismo científico; por ejemplo, todavía hace medio siglo se explicaba como imposible el vuelo, incluso el dirigible. El dominio de la Naturaleza a que puede llegar el hombre por medio del conocimiento, es, de hecho, imprevisible. La fantasía puede imaginar lo extraordinario, sin quedar nunca limitada por un imposible absoluto —hasta la utilización técnica de la energía atómica que un día puede sustituir al carbón y petróleo cuando se agoten sus yacimientos, hasta la deliberada voladura del globo terráqueo, hasta el buque interplanetario. Si bien se ha reconocido la imposibilidad del movimiento perpetuo, aun queda como posible el hallazgo de una fuente de energía prácticamente inagotable. Pero el amplio margen de las posibilidades técnicas no debe engañarnos sobre los límites de la técnica. Estos yacen en los supuestos perpetuamente indominables de todas las realizaciones técnicas.

1. *La técnica es medio y necesita dirección.*—En el Paraíso no habría existido técnica. La técnica sirve para sustraer al hombre de la penuria que le fuerza a conservar su existencia física mediante el trabajo y le capacita para ampliar su existencia

en la inmensidad incalculable de un contorno que él mismo ha configurado.

La creación técnica del invento está al servicio de una necesidad, movida por esta y, por tanto, valorada por su utilidad. En la invención hay algo más ciertamente: el placer de crear productos nunca existentes que pueden tener algún rendimiento. El inventor puede, por tanto, construir sin tener en cuenta la utilidad. Tal fue el origen de los autómatas y juguetes de la época barroca. Pero la selección y, por tanto, la última y decisiva guía de la técnica procede de la utilidad. El inventor no crea necesidades fundamentalmente nuevas, aunque al dar los medios de satisfacerles las amplía y diversifica. La finalidad tiene que estar ya dada; ella es evidente la más de las veces: facilitación del trabajo, producción de bienes de uso, producción en masa. Para qué existe la técnica es pregunta a responder por tales utilidades.

El límite de la técnica estriba en que no puede existir por sí y para sí misma, sino que siempre es un medio. Por esto es equívoca. Porque por sí misma no tiene ninguna finalidad, está más allá, o más acá, del bien y del mal. Puede servir para la salvación y para la perdición. Es neutral frente a ambas. Precisamente por esto necesita dirección y guía. ¿De dónde puede proceder esta guía? ¿De la acomodación del contorno natural en su conjunto a la existencia? ¿Del descubrimiento mismo y de las necesidades ampliadas por él? Estas cuestiones apuntan a lo que en la marcha de las cosas es desconocido y, sin embargo, acaso lleno de sentido, como si se realizase un plan o también como si un diablo se hubiera apoderado de este. No hay que poner mucha confianza en esa marcha inconsciente de las cosas. La dirección de la técnica no puede ser encontrada en la técnica misma, sino que debe ser buscada por el *ethos* consciente. El hombre mismo debe encontrar el camino para esa dirección. Debe examinar sus necesidades, ponerlas en claro, comprobarlas y determinar su jerarquía.

2. *La técnica se limita al mecanismo, lo inanimado, lo universal.* La técnica nunca maneja más que lo que puede comprender mecánicamente. Transforma su objeto en mecanismo; por tanto, en aparato y máquina. A la vista de los asombrosos e inesperados éxitos de estas posibilidades mecánicas puede

parecer que técnicamente todo es posible. Con ello se desarrolla una actitud básica de esperanza engañadora de que todo se puede hacer. Pero esta absolutización de la técnica desconoce la realidad que dondequiera exige más que técnica, aun cuando todo hacer implica una técnica como supuesto, pues el mecanismo solo aporta, por así decir, el esqueleto. La relación con la Naturaleza en el cuidado y el cultivo, con los hombres en la educación y comunicación, el producir obras espirituales, incluso el inventar mismo, son cosas que no se pueden ejecutar técnicamente según reglas. Es un error hacer por técnica lo que solo puede ser creado por el espíritu. Incluso la pintura, la poesía, la ciencia, ciertamente se valen de la técnica como medio, pero se quedan vacías cuando no son más que productos técnicos.

El límite de la técnica es su restricción a lo inanimado. La inteligencia que domina el hacer de la técnica solo se adecúa a lo inanimado, a lo mecánico, en el más amplio sentido. Por esto, frente a la vida la técnica no puede hacer más que comportarse tratándola como algo que se ha quedado sin vida; por ejemplo, en la química agrícola, en la cría y tratamiento con hormonas, vitaminas, para obtener la máxima producción de leche, etc. Hay también una notable diferencia entre los cultivos técnicos (por ejemplo, de las flores), que han conseguido efectos extremos, sensacionales desde el punto de vista del *record*, y los cultivos tradicionales durante milenios en China: es la diferencia entre lo fabricado y la obra viva de arte.

Lo que la técnica produce tiene un carácter universal y no individual. Puede aplicarse la técnica para obtener un producto único en un proceso histórico de creación. Pero la técnica como tal tiende a los tipos, a la producción en masa. La limitación de la técnica por su vinculación a lo universal la hace accesible a todos los pueblos, a causa de la posibilidad general de transmitirla. No está ligada a ningún supuesto cultural. Por esta razón es en sí algo falto de expresión, impersonal, inhumano. Su carácter de producto de la inteligencia la limita a la inteligencia dondequiera igual, aunque en el «espíritu» de las invenciones y en especiales productos siempre se hace sensible algo más que la mera técnica.

3. *La técnica está ligada en cada caso a materias y fuerzas que son limitadas.*—La técnica necesita materias y fuerzas con las cuales opera. En tanto que estas se encuentran a la disposición del hombre en cantidad limitada —como el carbón, el petróleo, los minerales—, consume lo que no puede reponer. Puede llegar un día en que se agoten, si no se han ençontrado antes nuevas fuentes de energía. Se piensa en la energía atómica. pero se ignora hasta dónde alcanzan los minerales de que se extrae.

Aparte de las fuentes de energía disponibles en la superficie terrestre, que en su mayoría son limitadas y no pueden ser recuperadas después de usarlas, se puede pensar como posible en la energía solar. Esta ya es ahora accesible indirectamente mediante la fuerza hidráulica, a su vez limitada, pero que se renueva corriendo constantemente. Si la energía solar se puede utilizar directamente como fuente de energía es una cuestión para la técnica futura. También se puede pensar en una perforación más profunda y más amplia del subsuelo.

Prácticamente, todavía no hay término, todavía la bodega de la humanidad está pletórica. Pero se puede calcular —para el carbón y el petróleo— que su agotamiento es previsible en un tiempo relativamente corto, desde el punto de vista histórico.

Si fueran consumidas todas las energías que requiere la técnica, quedaría ciertamente concluida la Edad Técnica, mas no por eso terminaría la existencia humana. La población de la Tierra volvería a ser mucho menor y viviría en aquellas condiciones en que pudieron vivir todas las épocas históricas hasta nuestros días, sin carbón ni petróleo, sin técnica moderna.

4. *La técnica está vinculada a los hombres por cuyo trabajo se realiza.*—Los hombres deben querer estar prestos a servir. Lo que el hombre reclama por virtud de su esencia humana es lo que decide, cuando se ha alcanzado el límite, de suerte que ya no pueda seguir viviendo o que se rebele al ver en riesgo su vida. Entonces la maquinaria técnica es perturbada en su marcha o destruída o modificada bajo las condiciones que el ser del hombre como tal impone.

5. *La técnica acaso está limitada en su progreso inventivo por*

una posible finalidad o meta, y determinada por un término.—De tiempo en tiempo surgieron los nuevos grandes descubrimientos, los cuales, cuando ya parecía que nuestro conocimiento había alcanzado una relativa plenitud y perfección, tuvieron por consecuencia amplios grupos de nuevas invenciones para las que aquellos descubrimientos fueron el supuesto. El motor Diesel, la radio, son ejemplos de esos nuevos comienzos; ahora parece serlo la energía atómica. El límite para tales nuevas impulsiones sería alcanzado cuando todo lo que es asequible al hombre fuera aprovechado. Pero hasta ahora el proceso técnico en general es un proceso cada vez más intenso y rápido, que solo lleva algo más de siglo y medio. Puede parecer que, en principio, se ha llegado al término. Pero si, en lo esencial, fuera así, siempre quedaría aún la potente intensificación cuantitativa mediante la transformación de toda la superficie terrestre en un único campo de aprovechamiento.

No existen pruebas de una posible terminación y remate de las invenciones técnicas. Pero hay indicios y probabilidades. La comparación del volumen de las nuevas invenciones antes de 1939, en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Francia y Rusia, muestra tan enormes diferencias, que se puede hablar de una paralización en ciertas esferas y de una erupción en otras. Las situaciones, el azar y el «espíritu» colectivo en una población juegan tan gran papel, que la facilidad con que este espíritu puede ser destruido pone toda la invención sobre una base peligrosamente insegura. La técnica misma reobra probablemente sobre el hombre en forma desfavorable: la vida sometida a la técnica acaba por anular el mismo supuesto de la evolución tecnicocientífica que está decisivamente enlazada con la libertad del espíritu. Ya hoy es notoria la enorme diferencia entre los grandes inventores y empresarios del siglo XIX y el actual impulso organizado y cada vez más anónimo. La prohibición, ahora iniciada, de la publicidad en las investigaciones e invenciones de importancia bélica puede ser un síntoma del fin, especialmente en la enorme extensión del círculo de investigaciones por ella afectado.

3. *Descubrimiento del carácter «demoníaco» de la técnica*

La palabra «demoníaco» no quiere decir que actúen demonios. No hay demonios. La palabra se refiere siempre a algo que el hombre ha producido y, sin embargo, no ha querido; algo inexorable e indomable que tiene consecuencias para la totalidad de la vida; lo hostil y resistente que la mirada no penetra; lo que, por así decir, acontece a trasmano, lo subterráneo y oculto.

Hombres videntes sintieron ya precozmente, sin verdadera intuición directa, espanto ante el mundo técnico. La lucha de Goethe contra Newton solo puede comprenderse por la conmoción que le produjeron las ciencias naturales exactas al darse cuenta inconscientemente de la catástrofe que amenazaba el mundo de los hombres J. Burckhard no podía soportar los ferrocarriles y los túneles, aunque los utilizaba. Los hombres, cuyos gremios quedaron sin pan a causa de las máquinas, destrozaban las máquinas.

Enfrente estaba la fe en el progreso, que solo esperaba felicidad del nuevo conocimiento de la Naturaleza y la técnica. Pero esta fe era ciega, puesto que no veía en la técnica más que su mal empleo, que parecía ser cognoscible y corregible, no los peligros ocultos a mayor profundidad en ella. La creencia en el progreso ignoraba que el progreso se limita a la ciencia y la técnica y que sería imposible que de ellas resultase el progreso para la totalidad del ser humano. Hoy está a la luz del día lo que se ha llamado el «demonio» de la técnica. Resumamos estas inesperadas reacciones que, emanadas de la técnica, se revuelven contra el hombre:

Una parte cada vez mayor del trabajo conduce a la mecanización y automatización del hombre en él ocupado. No es el alivio del esfuerzo en la tenaz transformación de la Naturaleza lo que caracteriza el trabajo, sino la transformación del hombre en una parte de la máquina.

La mecanización de los instrumentos de trabajo, con su complicación, engrosamiento y trabajo necesariamente colectivo, tiene por consecuencia una organización, la cual no solo supera por sus dimensiones todo lo anterior, sino que es fundamentalmente distinta, porque la entera existencia humana

—y no solo una esfera parcial para determinados fines— queda incluida paulatinamente en esa organización.

El modo técnico de pensar se extiende a todas las esferas del hacer humano. Hasta en la ciencia se produce la transformación, muy visible ya en la tecnificación de la medicina, en la industrialización de la investigación natural, en las instituciones organizadoras que cada vez más hacen producir a las ciencias productos análogos a los fabriles. La cosa misma lo exige si se ha de conseguir el fin propuesto.

A consecuencia de la configuración de la vida como trabajo maquinista se transforma también la sociedad en una gran máquina única, en la organización de la vida toda. Las burocracias de Egipto, pasando por el Imperio romano, hasta los modernos Estados de funcionarios no son más que precursores. Todo lo que todavía quiera actuar tiene que seguir el modelo de la máquina; es decir, debe tomar un carácter exacto, matemático, sometido a reglas exteriores. El poder mayor procede de las máquinas más grandes y perfectas.

Las consecuencias de esta mecanización resultan por sí solas de la absoluta primacía del automatismo mecánico, de la posibilidad de calcular, de la seguridad. En cambio, lo espiritual y creído solo puede ser admitido a condición de que sea útil para la finalidad de las máquinas. El hombre mismo se convierte en una de las primeras materias que han de ser reelaboradas adecuadamente. De aquí que lo que antes era sustancia y sentido del todo —el hombre— se convierta en medio. Se admite una apariencia de humanidad, incluso se fomenta y favorece y se habla de ello como tema principal, pero la humanidad queda radicalmente vulnerada en cuanto lo exija el fin. El mayor poder va junto con la mayor falta de escrúpulo. De aquí que la tradición, en tanto que se aferra a su pretensión absoluta, sea aniquilada, mientras que los hombres se convierten en una masa de arena que, por su carencia de pasado, puede ser utilizada mejor. El sentimiento de la vida separa la vida en beneficio de la máquina de la vida privada. Pero a su vez esta vida privada se vacía, hasta el tiempo libre se mecaniza y la diversión se convierte en trabajo de otro género.

El mecanismo técnico puede obligar a los hombres a for-

mar masas en una manera completamente distinta que en épocas anteriores. Por ejemplo, lo que originariamente fue liberación de los espíritus por virtud de la omnipresencia de las noticias se invierte, convirtiéndose en la dominación general mediante las noticias controladas. La voluntad del Estado puede actuar por virtud de la facilidad de las comunicaciones en todo momento en amplísimas esferas, incluso en el interior de cada casa.

La técnica hace que todo dependa en su existencia vital de la función del aparato artificial. Si el aparato falla, la vida confortable se convierte en la suma penuria, nunca conocida antes. El hombre queda entonces más abandonado que en la existencia natural del campesino. Ya no hay reservas [7].

* * *

Una cosa es segura: La técnica está a punto de transformar juntamente con toda la vida de trabajo del hombre al hombre mismo. El hombre ya no puede sustraerse a la técnica que el mismo ha creado. Y es sabido que la técnica no solo aporta inmensas posibilidades, sino también inmensos peligros. La técnica se ha convertido en un impulso arrebatador. El hombre se ha rendido inmediatamente a ella sin darse cuenta de que lo hacía ni cómo. ¡Y quién podría decir hoy que lo conoce a fondo! Sin embargo, únicamente así, conociéndolo a fondo, puede vencer el «demonio» de la técnica. Lo que acaba en desdicha acaso es, a su vez, susceptible de ser dominado. Por ejemplo, la organización del mercado puede, en efecto, salvar una escasez pasajera y revertir de nuevo a la libertad del mercado, en lugar de acabar en el aniquilamiento en que ya no hay nada que distribuir. Pero todo plan entraña, sin embargo, la posibilidad de aquel «demonio», de lo imprevisto. La dominación técnica de la calamidad técnica puede aumentarla. La tecnocracia absoluta, es por su parte, una imposibilidad.

Considerar como resoluble, en conjunto, el problema de dominar la técnica mediante la técnica misma es entrar en un nuevo camino de desdichas. El fanatismo de la visión angosta abandona lo que técnicamente es posible en forma de

presunta técnica. No obstante, persiste el problema de cómo el hombre puede volver a dominar la técnica que se ha enseñoreado de él. El destino del hombre pende de la manera en que domine las consecuencias de la técnica en su vida (desde la ordenación del conjunto posible en cada caso, hasta la conducta personal en cada hora).

* * *

Todos los aspectos de la técnica están enlazados con conexiones de otros orígenes para dar al hombre moderno la conciencia, con toda la claridad de la inteligencia actual, de estar abandonado impotentemente a un proceso sombrío que se ha desencadenado inexorable, subyugante, por la obra de los hombres mismos.

El hombre moderno mira y no ve y quisiera más que nunca tener en su mano todo lo técnico y racional para detener la desdicha en su carrera.

En suma, el hecho de la técnica es, a fuer de impenetrable, no solo fatalidad, sino problema. Los proyectos de la fantasía son al mismo tiempo como invitaciones dirigidas al ser humano para dominarla. ¿Es que tienen que desaparecer todas las posibilidades del hombre como individuo? ¿Es que tiene que desaparecer de la Tierra la meditación? ¿No hay un origen del hombre que al fin ponga todo lo técnico bajo sus condiciones en lugar de que el hombre se convierta en esclavo de la técnica?

La realidad de la técnica ha producido una enorme ruptura en la historia de la humanidad, cuyas últimas consecuencias ninguna imaginación puede anticipar, aunque ya estamos a medio camino de que se constituya la mecanización y tecnificación de la vida humana.

En todo caso es palmario que la técnica es solo medio, en sí ni bueno ni malo. Esto depende de lo que el hombre haga para que le sirva, de las condiciones en que la ponga. La cuestión estriba en qué clase de hombre es el que se apodere de ella, qué modo de ser del hombre termine por patentizarse mediante ella. La técnica es independiente de lo que ha de hacerse con ella; como ser independiente es un poder vacío,

un triunfo, finalmente paralizador, del medio sobre el fin. ¿Es posible que la técnica, desprovista de su sentido humano, se convierta en furia en manos de los no-hombres o que la Tierra juntamente con los hombres no sea más que material para una única fábrica gigantesca, un hormiguero que todo lo ha absorbido y transformado y solo persista, en forma de ciclo de producción y consumo, el curso vacío de un acontecer insustancial? La inteligencia puede pensarlo como posible, pero la conciencia de nuestro ser humano siempre dirá: en conjunto es imposible.

El pensamiento por sí solo no puede dominar la técnica. Ahora y en los siglos próximos se llega a tener que decidir sobre qué forma han tomado las posibilidades del hombre bajo las condiciones radicalmente nuevas de su vida. Todos los intentos anteriores de realizarlas ceden ante la cuestión de qué significan ahora todavía esas posibilidades, cómo se pueden repetir, cómo se pueden conservar.

El pensamiento filosófico debe mirar cara a cara esta realidad. Ella crea solo ideas, actitud interior, valoraciones, posibilidades para los individuos; pero estos individuos pueden llegar a ser, en grado incalculable, un factor esencial en la marcha de las cosas.

Capítulo 2
LA ACTUAL SITUACION DEL MUNDO

Introducción

Nuestra memoria del pasado está llena de lagunas; el futuro permanece en la sombra. Solo el presente pudiera aparecérsenos con toda claridad, puesto que estamos en él por entero. Pero justamente por esta razón es opaco a nuestra mirada, pues únicamente podría hacerse claro si conociéramos plenamente el pasado, del que procede, y el futuro que late en su seno. Quisiéramos darnos cuenta de la situación de nuestro presente; pero esta situación implica posibilidades latentes y ocultas que solo se hacen visibles cuando se realizan.

Nuestra situación históricamente nueva, decisiva por primera vez, es la real unidad de la humanidad sobre la Tierra. El planeta ha llegado a ser para los hombres un todo dominado por la técnica de las comunicaciones, más «pequeño» que en otro tiempo el Imperio romano.

A este momento ha conducido la evolución desde la época de los descubrimientos hace cuatrocientos años. Pero, hasta fines del siglo XIX, todavía la historia era para nosotros esencial y solamente historia europea. El resto del mundo era para la conciencia europea de entonces tierra colonial de importancia secundaria, destinada a ser el botín de Europa. Pero ya entonces, y sin propósito deliberado, las potencias que trataban de adquirir grandes territorios pusieron los fundamentos para la historia mundial actualmente en desarrollo. En la primera guerra mundial ya se registró la entrada en juego de

estos territorios. Pero aquella guerra era todavía una guerra europea. América volvió a retraerse. Solo la segunda guerra mundial ha dado a la entrada de todo el globo en conjunto su pleno peso. La guerra en el Asia Oriental fue tan importante como la guerra en Europa. De hecho, aquella fue la primera guerra verdaderamente mundial. La historia del mundo, como una historia única de todo el globo, ha comenzado. Mirado desde este punto, el intervalo de la historia anterior se nos aparece como una zona dispersa de tentativas independientes entre sí, como múltiple origen de las posibilidades del hombre. Ahora la totalidad se ha convertido en problema y tarea. Con ello se realiza una completa transformación de la historia.

El hecho decisivo es que ya no hay un «fuera». El mundo se cierra. La unidad de la Tierra está constituida. Surgen nuevas posibilidades y nuevos peligros. Todos los problemas esenciales son problemas mundiales, y la situación, una situación de la humanidad entera.

A. Características de la situación actual

1. *Las masas son un factor decisivo del acontecer*

Toda la historia anterior se desarrolla en estados relativamente estables en comparación con nuestro tiempo. Los campesinos representaban la masa de la población, cuya forma de vida perduraba bastante idéntica aun en los sucesos políticos catastróficos. Era la sustancia ahistórica de la población. Las repetidas crisis agrarias en los tiempos históricos producían ciertamente grandes conmociones, pero en el fondo no alteraban nada. Las transformaciones de los estados sociales transcurrían lentamente y afectaban solo a algunos grupos y capas dentro de un estado social de conjunto que seguía idéntico. Para su conciencia, los hombres, aunque se muriesen de hambre, seguían relativamente seguros en órdenes inmutables. Se sufría, se soportaba y se vivía en la fe religiosa que todo lo iluminaba.

Hoy ocurre cosa completamente distinta. Los estados sociales están en incontenible movimiento. Es un hecho del cual tenemos clara conciencia. Toda la población de la Tierra ha sido arrancada de sus ordenaciones y formas de conciencia transmitidas desde tiempos inmemoriales. El sentimiento de seguridad es cada vez menor. Las masas humanas son cada vez más homogéneas. Todos aprenden a leer y a escribir. De otro modo no podrían saber nada ni tener lengua para expresar su voluntad y hacerse valer.

Las masas se convierten en un valor decisivo. El individuo es, ciertamente, más impotente que nunca; pero el individuo como miembro de la masa, el «nosotros», parece adquirir una voluntad.

Pero esta voluntad no puede surgir originariamente, por sí misma, en una masa anónima. Se la despierta y guía mediante la propaganda. Las masas necesitan ideas y consignas. Es preciso decirles lo que quieren. Pero debe estar preparado en ellas el suelo para lo que se les dice. El hombre de Estado, el pensador, el artista, el poeta tiene que dirigirse a las fuerzas existentes en las masas si quiere actuar. Cuáles son estas fuerzas es cosa que no se puede anticipar en absoluto. Lo que caracteriza a los hombres conductores son los impulsos, las pasiones y las valoraciones a que recurren. Y a su vez reobra sobre ellos lo que excitan en las masas. Por esta causa está determinado cómo han de ser ellos mismos y cómo tienen que reaccionar. Son exponentes de una voluntad de la masa, si es que no se convierten en dictadores sobre masas dirigidas de esclavos.

Pero «masa» [8] es un concepto equívoco. Masa no es simplemente la muchedumbre (como tal ha existido siempre) o la momentánea manifestación y conducta de los hombres bajo las sugestiones en situaciones agudas (como tal, se forma repentinamente y vuelve a desaparecer del mismo modo) o la inferioridad de los muchos, del término medio, cuya existencia es decisiva para todo por virtud de su presión masiva (como tal es la manifestación de una situación histórica en determinadas condiciones, de ninguna manera definitivamente inferior).

La masa se diferencia del pueblo:

El pueblo está articulado en ordenaciones, es consciente de sí mismo en la manera de vivir y pensar, en la tradición. El pueblo es algo sustancial y cualitativo; existe una atmósfera en la comunidad; el individuo salido del pueblo tiene un carácter personal por virtud de la fuerza del pueblo que le sustenta y apoya.

En cambio, la masa es inarticulada, sin conciencia de sí misma, uniforme y cuantitativa, sin casta y sin tradición, desarraigada de su suelo, vacía. Objeto de la propaganda y la sugestión, sin responsabilidad, vive en el nivel más bajo de conciencia.

Las masas surgen donde los hombres sin mundo propio, sin ascendencia ni suelo, quedan en situación de disponibilidad, canjeables entre sí. Esta es la consecuencia de la técnica, cada vez más acentuada: el angostamiento del horizonte, el vivir a corto plazo y sin memoria efectiva, la compulsión del trabajo sin sentido, la distracción en la disipación de las horas libres, la excitación nerviosa como vida, el engaño con apariencia de amor, lealtad, confianza; la traición sobre todo en la juventud, y, como efecto, el cinismo: quien ha hecho algo semejante ya no puede estimarse a sí mismo. Pasando por una desesperación disfrazada de frescor e intrepidez se acaba en el olvido y la indiferencia, en un estado en que los hombres se reúnen como un montón de arena que se puede utilizar, movilizar, deportar, y al que se trata como un número y según caracteres cifrables calculados mediante *tests*.

Así, pues, el individuo es pueblo y masa al tiempo. Pero se siente completamente distinto cuando es pueblo y cuando es masa. La situación fuerza a ser masa, el hombre se aferra a ser pueblo. Algunas comparaciones lo ilustrarán como masa, yo me siento impulsado a lo universal, la moda, el cine, el mero hoy; como pueblo, quiero la personalidad viva, lo insustituible, el teatro viviente, el presente histórico. Como masa, aplaudo frenéticamente al «divo» en la tribuna de los dirigentes; como pueblo, siento íntimamente la música que eleva la vida. Como masa, pienso en números, acumulo, nivelo; como pueblo, pienso en articulaciones y jerarquías de valores.

La masa se diferencia del público:

El público es el primer paso en el proceso de transformación del pueblo en masa. El público es el eco a la poesía, el arte, la literatura. Cuando el pueblo ya no vive ampliamente de su comunidad, se produce la multiplicidad de un público en cada caso, inaprehensible como la masa, pero que de todos modos es una publicidad para las cosas espirituales en libre competencia. Pero ¿para quién escribe el escritor cuando es libre? Hoy ya no escribe para el pueblo y todavía no simplemente para la masa. Él recluta y conquista su público cuando tiene éxito. El pueblo posee libros duraderos que acompañan su vida; el público cambia, carece de carácter. Pero donde hay público hay todavía vivacidad pública.

La transformación del pueblo en público y masa ya no se puede detener. La situación fuerza la marcha de las cosas por medio de las masas. Pero la masa no es nada definitivo. Es la forma de la existencia cuando se disuelve el ser del hombre. Cada individuo sigue siendo en ella un hombre. La cuestión es a qué distancia del individuo y de la intimidad —hoy petulantemente menospreciada como cosa «privada»— se produzcan los nuevos intentos que, al fin, pueden conducir del ser-masa a la reconquista del ser del hombre.

Nosotros podemos ver el pasado en sus cimas; entonces nos parece como si sobre la ancha base de la existencia de las masas, de la cual apenas nos llega alguna noticia histórica, fuera la alta creación espiritual la que hace la auténtica historia. Es la vida y la acción de hombres singulares que, en continuidad a lo largo del tiempo, se llaman como amigos y enemigos. Pero todo individuo tiene su comunidad, los hombres que le escuchan y a quienes escucha, para los cuales es importante, tiene su círculo de amigos, su pueblo en forma de lenguaje y tradición espiritual, su público.

Hoy, esta comunidad es ineludiblemente el mundo, el cual está determinado por las masas. Solo quedará lo que las masas admitan. El camino de la historia conduce inexorablemente a las masas o parece hacerlo. La educación del pueblo puede poner a la multitud en el camino hacia la nobleza espiritual —una selección que de hecho se realiza en todo tiempo puede producir una nueva aristocracia efectiva sin derechos y pri-

vilegios hereditarios—; la desaparición de la opresión social y el terror político puede hacer que se desvanezca esa manera negativa y subversiva de pensar que al principio se apodera de las masas.

La escuela, la selección que se realiza por la libre competencia, la constante mejora de los estados humanos, siempre injustos, hacia la justicia social, puede, en medio de constantes tensiones, abrir paso a una libertad creciente.

Su fracaso haría posibles acaso inimaginables espantos de la existencia desarraigada de las masas. Cada cual quisiera, si quiere hacerse valer, caminar con las masas. Más de uno supone que las masas se dirigen a alguna parte y que la verdad es conocer esa meta y comportarse según ello. Pero las masas como tales no son una persona, no saben ni quieren nada, carecen de contenido y son simplemente instrumento para quien adula sus pasiones y sus impulsos psicológicos. Las masas humanas pueden perder fácilmente los estribos, despeñarse en el frenesí del mero cambio, seguir al cazador de ratas que las lleve al infierno. Pueden presentarse situaciones en que se influyan mutuamente masas irracionales y tiranos directores. Pero también es posible que dentro de las masas se desarrolle el trabajo del verdadero espíritu, ese trabajo racional que se realiza en las paulatinas variaciones de los estados y que nadie ve en su conjunto, pero en el cual impera tanta razón que sean posibles la existencia ordenada, el trabajo libre y la libre creación en la mayor medida.

El mundo se encaminaría entonces a una cima de la historia donde tuviera existencia efectiva en las masas mismas lo que antes era privativo de las aristocracias: educación, ordenada configuración del vivir y pensar de los individuos, capacidad de aprender y participar en la obra espiritual, reflexionar y ponderar y encontrar históricamente lo racional en las más agudas tensiones de los hombres que se oponen crítica y solidariamente al mismo tiempo.

Pero hoy existe el inmenso peligro de que, mientras la historia anterior con sus sucesos apenas afectó la sustancia del hombre, ahora parece que esta sustancia misma entra en fusión, amenazada en su medula. La inestabilidad general plantea el problema de lo que hace el hombre con su existen-

cia sobre la base de la ciencia y de la técnica, partiendo del origen de su esencia. La situación fuerza en ello a caminar inexorablemente con las masas.

2. *Disolución de los valores tradicionales*

Antes las religiones estaban enlazadas estrechamente a la totalidad de los estados sociales. Estos sustentaban la religión, y esta a su vez los legitimaba. La dirección cotidiana de la vida estaba encajada en la religión. Esta era la atmósfera omnipresente, evidente, en que se desarrollaba la vida. Hoy la religión es asunto de elección. Persevera en un mundo que ya no está penetrado por ella. No solo existen diversas religiones, unas al lado de otras que, por este mero hecho, se ponen en cuestión, sino que más bien la religión misma se ha convertido en una esfera especial de la vida que las otras han dejado libre. Un número cada vez mayor de hombres va dejando de creer en las religiones tradicionales: casi todos los dogmas y la revelación con su pretensión privativa a la absoluta verdad. La vida, de hecho anticristiana, de la mayor parte de los cristianos es una objeción que no se puede acallar. La convincente ejemplaridad de una vida cristiana con toda su evidencia e incuestionable verdad acaso existe todavía en la realidad actual, pero no para las masas.

En todos los tiempos posteriores al tiempo-eje, en que se ha pensado y escrito, existió la duda. Pero ahora la disolución ya no es asunto de pequeños círculos y de individuos solitarios. Por el contrario, fermenta en todas partes. Aun cuando en todo tiempo la incredulidad está presta en los hombres, esta deserción nunca alcanzó más que escasas proporciones. Bajo las condiciones del trabajo y de la vida en el pasado, la población quedaba albergada en sus vinculaciones religiosas. Pero las condiciones de la Edad Técnica favorecen una erupción de las posibilidades nihilistas en toda la población convertida en masa.

Esta predisposición permanente está hoy fomentada por el movimiento espiritual como tal, por la ciencia mal entendida, por la mala inteligencia por parte de las masas. Se ha confir-

mado la sentencia de Bacon: el saber a medias conduce a la incredulidad; el saber total, a la creencia.

La creciente incredulidad de nuestra época ha producido el nihilismo. Nietzsche es su profeta. El fue el primero que lo vió en toda su funesta magnitud, quien lo descubrió en todos sus aspectos, quien lo sufrió como víctima de su época e intentó superarlo —inútilmente— con vigoroso esfuerzo.

El nihilismo, antes impotente en conatos dispersos, se ha convertido en una manera dominante de pensar. Hoy parece posible que toda la tradición desde el tiempo-eje se vaya perdiendo; que la historia, desde Homero hasta Goethe, caiga en el olvido. Esto parece la amenaza de la decadencia del ser humano; en todo caso es imposible ver e imaginar lo que será del hombre en tales condiciones.

Hoy corre por el mundo la magia de una filosofía que encuentra la verdad en el nihilismo, que exhorta a una existencia maravillosamente heroica sin consuelo ni esperanza, que afirma toda dureza, inmisericordia y falta de compasión, en un humanismo terrenal que se pretende puro. Esto es un epigonismo de Nietzsche, sin aquella frenética tensión en la voluntad de superación.

Pero la actitud fundamental del nihilismo no sostiene al hombre. En la situación de incredulidad general el hombre más bien desciende a una creencia ciega. Tal creencia es un violento sustitutivo, es quebradiza y, a su vez, se la abandona rápidamente; puede adoptar los contenidos más extravagantes; puede ser, por así decir, la creencia vacía en el mero movimiento. Ella se interpreta como si fuera algo como sentirse uno mismo con la Naturaleza, con la historia universal. Se decanta en programas de salvación. Acaba y se encierra en concepciones seudocientíficas del mundo, en el marxismo, el psicoanálisis, la teoría de las razas (cuyos elementos científicos, los cuales raramente aparecen puros, también son dudosos) [9].

En esta disolución de la creencia se pueden describir fenómenos típicos, tales como:

El pensar en ideologías.—Ideología es un complejo de ideas o representaciones que se presenta al pensador para la interpretación del mundo y de su situación en él, como verdad absoluta; pero de tal manera, que se engaña a sí mismo para

justificarse, encubrirse, evadirse y, en algún sentido, para su ventaja presente. La comprensión de un pensamiento como ideología equivale, por tanto, a descubrir el error y desenmascarar el mal. Calificar a un pensamiento de ideología equivale a reprocharle falsedad y mendacidad; es, por tanto, el ataque más vivo.

Nuestra época ha producido ideologías y al mismo tiempo ha calado hasta su fondo. Pero lo que, desde Hegel hasta Marx y Nietzsche, ha sido ganado en profunda intelección, en este sentido, se ha convertido en un arma brutal en la polémica verbal. El método de este ataque se dirige contra los contrarios como tales, contra las concepciones que no son la propia. Pero justamente ocurre muy a menudo que aquellos que rechazan como ideología todo lo creído, pensado, representado, están, a su vez, poseídos de la ideología más obstinada de este modo de interpretación.

El alto riesgo y empresa de la propia reflexión, condición de toda veracidad, ha degenerado por el camino de la teoría de las ideologías. Cierto es que existen infinitas tergiversaciones, represiones y encubrimientos psicológicos que, como típicos de capas enteras, cobran significación e importancia sociológica; por ejemplo, la hipocresía sexual en la época burguesa, la justificación del éxito económico, la legitimación del orden existente por parte de los privilegiados. Pero, generalmente, el procedimiento desenmascarador requiere, a su vez, ser desenmascarado. Cuando nuestra época, a partir de Kierkegaard y Nietzsche, ha llevado el pensamiento desenmascarador al último extremo, ya no hay tal desenmascaramiento, sino que se convierte en ataque maligno: no hay investigación crítica, sino sugestión, ni representación empírica, sino mera afirmación, en algún grado plausible. Así, el método del conocimiento cada vez más penetrante de la verdad ha acabado en las bajezas del psicoanálisis y del marxismo vulgar. En el pensamiento desenmascarador, que a su vez se ha hecho dogmático, la verdad se ha perdido por completo. Todo es ideología, y esta tesis misma es una ideología. Nada queda.

Pero acaso la amplitud de la formación de ideologías sea hoy especialmente grande. Pues en la desesperanza surge la necesidad de la ilusión; en el yermo de la existencia per-

sonal, la necesidad de la sensación; en la importancia, la necesidad de la opresión sobre los aún más impotentes.

Los siguientes argumentos nos dan ejemplos de cómo la vileza adormece su conciencia:

Cuando el Estado se convierte en malhechor, se dice: el Estado es pecaminoso desde su origen, también yo soy un pecador; yo obedezco las órdenes del Estado aun cuando sean pecaminosas, porque yo no soy mejor que él y porque el deber nacional lo exige. Pero todo esto es ventajoso para quien lo dice: él es cómplice y beneficiario, muestra su tortura en el rostro descompuesto, pero no hay dolor real, sino gestos. Aprovecha la pecaminosidad como alivio y disculpa.

Si se participa en acciones horribles, se dice: la vida es dura. Los altos fines de la nación, de la fe, del mundo futuro definitivamente libre y justo exigen dureza. Se es duro contra sí mismo con una dureza sin peligro, en parte placentera, con la cual se pretende demostrar la legitimidad de la propia exigencia de dureza y, de hecho, se encubre la ilimitada voluntad de poder y existencia.

Mientras ocurren estas cosas horribles se tiene conciencia de la propia mendacidad en el goce de la situación casualmente ventajosa. Entonces se quisiera ver lo que no se está dispuesto a hacer, lo que no se quiere experimentar ni sufrir, lo que uno mismo no puede ser. Se desean mártires. Se siente casi entusiasmo por su posibilidad, como si de este modo ya se fuera uno de ellos. Se ataca a los otros que no lo son. Se extasía ante el destino de los hombres que parecen corresponder a la imagen del deseo, pero de ninguna manera se quiere jamás serlo uno mismo. Esta perversión se extrema en tal grado que se presenta después como modelo y se sustenta patéticamente contra las personas en torno que apenas se consideraron a sí mismas como contemporáneas y ante todo no hicieron lo mismo.

No continuamos. Son infinitas las ilustraciones pertinentes. La disolución del contenido tradicional patentízase solo en que este tipo de pensamiento desenmascarador se hace general. La época inventa la teoría de aquello que hace. Pero la teoría misma se convierte a su vez en un medio de acrecentar el mal que combate.

La simplificación.—La sencillez es la forma de la verdad. La simplificación es la brutalidad que ocupa el lugar de la sencillez perdida. La sencillez entraña infinitos sentidos, es capaz de infinitas interpretaciones, es un mundo en pequeño, lleno y movido. La simplificación es de condición finita, es el alambre con el que se es manejado como una marioneta: carece de posible desarrollo, es vacía y rígida.

Nuestra época es la época de las simplificaciones. Las consignas, las teorías universales que todo lo explican, las grandes y burdas antítesis, tienen éxito. Mientras la sencillez cristaliza en símbolos míticos, la simplificación recurre a absolutismos seudocientíficos.

La vida desde la negación.—Donde la creencia ha dejado de ser la sustancia de la vida, únicamente queda la vacuidad de la negación. Cuando se está insatisfecho de sí propio, entonces otro debe tener la culpa. Cuando no se es nada, se es por lo menos «anti». Se acumula todo lo malo sobre un fantasma que toma prestado su nombre, bien de formas históricas, como se mostraron al conocimiento teorético, y entonces el culpable de todo es el capitalismo o el liberalismo o el marxismo o el cristianismo, bien en formas individuales se cae sobre impotentes que sirven de chivos emisarios: los culpables de todo son los judíos, los alemanes, etc.

Lo que juega un papel en el sentido de causa o de responsabilidad, en las indisolubles conexiones de la culpa, eso queda sin crítica nivelado en la culpa de otro, único, determinado, que nunca es uno mismo. Se trata únicamente de tener un medio de expresar su «no» y su ataque en general. Los conceptos espirituales se convierten entonces en banderas y divisas. Las palabras se usan como monedas falsas para aplicarlas en un sentido inverso, conservando, no obstante, los sentimientos acumulados anteriormente en ellas (libertad, patria, Estado, pueblo, Imperio, etc.). En el lenguaje estropeado por los sofismas de la propaganda termina por no saberse ya qué significan propiamente las palabras. Se habla en un barullo de vaguedades tan solo para expresar en cada caso un «no», su «anti», del cual no se sigue realmente un «pro».

—

B. Por qué se ha originado la situación presente

El origen de la crisis actual no se puede comprender atribuyéndola a una causa única. En el infinito tejido de conexiones espirituales y materiales que producen los cambios históricos, únicamente podemos entresacar algunos hilos. Toda concepción total y monocausal se patentiza como falsa.

Ni siquiera podemos contemplar la situación fáctica de una época en su totalidad, sino tan solo ciertos fenómenos más o menos esenciales, dentro de esa época. Cuanto más conocemos, tanto mayor nos parece el misterio de la totalidad.

El impacto de la Edad Técnica ha penetrado a extraordinaria profundidad. No deja nada intacto en la vida humana. Todo lo que no es causado por él se modifica, sin embargo. Pero hemos de cuidar de no reducir a este único factor la complicada marcha de las cosas humanas. Mucho tiempo antes de que la técnica produjera tales efectos, estaban en marcha procesos de los cuales dimana la presente situación espiritual. Cómo actúa la técnica y cómo es tomada, depende de este mundo espiritual, de esta manera de pensar y vivir a la cual afecta.

Es cierto que la Edad Técnica ha aportado esta inmensa crisis. Marx y Engels pudieron alcanzar un conocimiento verdaderamente esclarecedor porque vieron lo nuevo. Pero lo nuevo no era, en modo alguno, un nuevo ser espiritual del hombre. En eso consistió la gran confusión.

Se habló de una nueva conciencia humana, de un nuevo hombre, de creación espiritual, de verdad y salvación: se entrevió un luminoso futuro y, sin embargo, tal parloteo no era más que la realización de la *tabula rasa*, la creciente pérdida de conciencia. Lo que no tenía idea dentro fue propagado a gritos como idea. Después de los grandes confusionarios el mundo se convirtió en escenario para los actuantes de pequeño formato, los intrigantes sumisos que no diferencian lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, sino que solo son instrumentos adecuados para la función del poder.

También se dice que la incredulidad es consecuencia de la

técnica. Esta desarraiga de su suelo a los hombres, les arrebata toda seguridad, les coloca, por así decir, en un espacio vacío y con el aire les quita el aliento y el alma, dejando en ellos solamente lo que es útil para la explotación maquinista.

Pero lo que ocurre en la Edad Técnica, fomentado por las consecuencias de la técnica, tiene todavía otros supuestos completamente distintos. Mucho tiempo antes de la transformación técnica del mundo comenzaron los procesos espirituales que habían de conducir hasta nuestra situación actual. La gran transición a la *Aufklärung* a fines del siglo XVII, la Revolución francesa, la conciencia ambivalente de crisis y perfección del idealismo filosófico alemán, son pasos hacia nuestro presente, independientes de la técnica.

La Ilustración.—Se considera la incredulidad como una consecuencia de la Ilustración. Por el hecho de que los hombres saben demasiado, conocen los libros peligrosos y la Prensa les suministra su alimento diario, es por lo que ya no creen. El descubrimiento del mundo de las culturas y creencias extrañas ha producido, por comparación, el escepticismo respecto a la propia creencia. Pero este camino no lleva forzosamente a la incredulidad. Solo la ilustración a medias y mal entendida conduce a la nada, mientras que la ilustración completa e ilimitada hace audible más que nunca el misterio del origen.

Más profunda parece la tesis de que la dialéctica de la evolución espiritual conduce desde el cristianismo, impulsada por motivos cristianos, a una tan radical aclaración de la verdad que esta religión produce por sí misma la reacción contra ella. Pero tampoco este camino lleva necesariamente a la incredulidad. En el tránsito doloroso y peligroso de la transformación se han perdido ciertamente posiciones dogmáticas, pero aún es posible la metamorfosis de la religión bíblica.

La Revolución francesa.—El acontecimiento que ha dado expresión a la crisis moderna o lo ha puesto en marcha ha sido hasta ahora objeto de interpretaciones contrarias: Kant, conmovido por el intento de poner la razón sobre sí misma, nunca rectificó su alta estimación del principio: «Esto ya no se olvida nunca». En cambio, Burke fue desde el primer momento el crítico, tan clarividente como adverso. Unos ven en

aquel acontecimiento el remate de los maravillosos desarrollos y esfuerzos espirituales del siglo XVIII; otros, por el contrario, la ruina y corrupción de estas tendencias, que entonces fueron trastrocadas; en suma, una desdicha por la cual el siglo XVIII, en vez de llegar a su remate y cima, fue destruido.

La Revolución francesa se desarrolló sobre el suelo del feudalismo y de la monarquía absoluta; por tanto, no como manifestación esencial de un proceso general europeo, sino limitada a territorios de esa clase. El espíritu de Suiza y de Inglaterra quedó libre de ella.

Pero sobre el suelo del feudalismo fue también un fenómeno de doble sentido: pretendía ciertamente la libertad y la razón, pero dió margen al despotismo y la violencia. La Revolución determina nuestro pensamiento en dos direcciones: el derecho a luchar contra el mal de la opresión y explotación en pro de los derechos humanos y de la libertad de todos los individuos, y el error de creer que se puede fundar el mundo entero en la razón en lugar de emplear la razón para cambiar sin violencia las ataduras históricas, la autoridad y la jerarquía de los valores. Al destruir la racional unidad de libertad y vinculación, la Revolución francesa convirtió la primera en capricho; la segunda, en opresión.

En la fe ilimitada en la razón, fanáticamente fundada, no es donde está la fuente de la libertad moderna, que más bien tiene su suelo en la continuidad de la legítima libertad en Inglaterra, América, Holanda y Suiza. En esta medida, a pesar de sus heroicos impulsos del principio, la Revolución francesa es expresión y origen de la moderna incredulidad.

El idealismo filosófico.—La filosofía del idealismo alemán —especialmente Fichte y Hegel— ha producido una intensificación de la autoconciencia filosófica, un supuesto saber total que conoce lo que Dios es y quiere, y de nada se sorprende porque se cree en posesión de la verdad absoluta. Tal seudocreencia tenía que desembocar en la incredulidad. Esta filosofía ha desarrollado concepciones que en lo particular ya no se pueden perder; es una de las manifestaciones geniales del pensamiento humano; su grandeza especulativa es indiscutible. Pero la desconfianza del mundo, que se ha extendido erróneamente a toda la filosofía alemana, está justificada.

La embriaguez de sí mismo y el error del genio se ha convertido en una enorme seducción. Quien hubo gustado esta bebida quedó embriagado, convertido en promotor de la ruina, en cuanto por virtud de un magnífico juego intelectual de artificio desapareció la creencia que supone sobriedad.

Pero tampoco estos hechos —Ilustración, Revolución francesa, idealismo filosófico alemán— bastan para explicar nuestra situación espiritual. A menudo parecen más bien primera manifestación de la crisis, que su causa. Siempre persiste la pregunta punzante, nunca satisfactoriamente contestada, de cómo se ha producido la incredulidad. En la pregunta late la esperanza de dominar la incredulidad si se encuentra la correcta respuesta.

A esta aspiración se le amputaría toda esperanza si ciertas interpretaciones del proceso histórico, y, por tanto, del origen de nuestra situación, fueran exactas. Una época de completo extravío es el resultado de una pérdida de sustancia. Se piensa en un proceso total incontenible, que Klages expresó finalmente con la tesis de que en el penúltimo decenio del siglo XIX la esencia de la Tierra ha abandonado el planeta.

Esta vaga idea de una pérdida de sustancia parece, sin embargo, inadmisible. No es una intelección, sino una metáfora para una concepción radicalmente pesimista. Tal idea es más bien un encubrimiento que una aclaración. Pero la idea de un proceso total desconocido nos asedia de continuo. Solo que no es ni un proceso biológico análogo al acontecer natural, ni, en general, un acontecer objetivo, perceptible, ni un proceso que afecta a la sustancia, sino lo Envolvente en que estamos, pero que no conocemos. Es el misterio de la historia universal que ahondamos, pero no resolvemos, y en cuya mediación no debemos someternos a nada que se piense supuestamente necesario en conjunto, si es que no queremos abandonar como algo secundario, con la franquía de nuestras posibilidades de conocimiento, la libertad de nuestro ser y querer, de nuestra elección y nuestra decisión.

Frente a todo supuesto saber total es preferible la sencilla idea (sin que tampoco en ella estuviera dada la clave) de que hay en el hombre una maldad invariable que ha conducido repetidamente a guerras insensatas, las cuales han producido

hoy un aumento cuantitativo tanto de su extensión sobre la Tierra como de la medida de la destrucción, de cuyos efectos dimanan los fenómenos de decadencia, tanto de la civilización como del espíritu.

No es posible dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por el origen de la crisis y de la incredulidad cuando se le busca mediante el empirismo casual, la comprensión intelectual o la interpretación metafísica.

C. Resumen

El hecho de que toda la humanidad, todas las viejas culturas juntas sean arrastradas a esta corriente de destrucción o renovación, solo en los últimos decenios ha llegado a la conciencia con toda su importancia y significación. Nosotros los más viejos vivimos, cuando niños, todavía con una conciencia completamente europea. India y China eran mundos independientes, extraños, intactos, que no se conocían en la historia. Quien estaba descontento o le iban mal las cosas, emigraba. El mundo estaba abierto.

Todavía en 1918 me hicieron profunda impresión, como algo completamente nuevo, las siguientes palabras de Groot en su libro sobre China *(Universismus)*: «El sistema universista representa la cima a que ha podido llegar la cultura intelectual china. La única fuerza que pudiera socavarlo y producir su derrumbamiento es la sana ciencia. Si alguna vez llega el tiempo en que allí se cultive seriamente la ciencia se producirá una completa revolución en toda la vida espiritual de China, por virtud de la cual o bien China queda dislocada y sacada de sus quicios, o experimentará un renacimiento tras el cual China ya no será China ni los chinos serán ya chinos. China no tiene ningún sistema con que sustituir al antiguo, de suerte que la consecuencia sería la disolución y la anarquía; en suma, el más cabal cumplimiento de la sentencia de la propia doctrina santa, según la cual, cuando la humanidad pierde el *Tao* son inevitables la catastrofe y la decadencia. Si en el orden del mundo estuviera determinado que la cruel obra de demolición siga en aumento, y, por tanto,

los días de la vieja cultura universitaria china están contados, entonces que a lo menos su último día no sea el día de la ruina de un pueblo de millones de hombres precipitados en la desdicha por los influjos extranjeros».

Es un notable fenómeno mundial que al mismo tiempo, y ya antes del advenimiento de la Edad Técnica, se haya producido dondequiera en la Tierra un retroceso espiritual e intelectual que también hoy se registra en Europa. Cierto es que Europa floreció entonces también espiritualmente por corto tiempo, mientras que China y la India declinaron constantemente desde el siglo XVII. En la época en que estos pueblos fueron forzados por la técnica europea de guerra, yacían en un bajísimo nivel de cultura. Europa no encontró entonces una China y una India florecientes, sino una China y una India casi olvidadas de sí mismas.

Solo hoy existe la unidad real de la humanidad, la cual consiste en que no puede acontecer nada esencial que no importe a todos. En esta situación, la revolución técnica producida por la ciencia y los inventos de los europeos no es más que la causa material y la ocasión de la catástrofe espiritual. Pero si tiene éxito el proceso de fusión iniciado, valdrá para toda la humanidad lo que en 1918 Groot decía solo respecto a China: China ya no será China, ni los chinos serán chinos. Tampoco Europa será ya Europa ni los europeos serán los europeos, en el sentido en que se concebían en tiempos de Groot. Pero, no obstante, habrá nuevos chinos, nuevos europeos, cuya imagen todavía no podemos entrever.

A partir de esta experiencia de nuestra situación histórica como viraje de los tiempos, siempre la mirada retrocede hacia el pasado. A la pregunta: ¿Hubo ya transformaciones radicales semejantes?, contestamos: Nada sabemos de los acontecimientos de la Edad Prometeica, cuando el hombre conquistó su mundo mediante las herramientas, el fuego, el lenguaje. Pero ya dentro de los tiempos históricos se registra el viraje mayor: aquel tiempo-eje de que hemos hablado. Aun en el caso de que hayamos entrado en una nueva y radical transformación del ser del hombre, no se trata, sin embargo, de una repetición del tiempo-eje, sino de un proceso distinto hasta la raíz.

Primero *extrínsecamente:* Nuestra Edad Técnica no es solo relativamente universal, como fue lo acontecido en aquellos tres mundos independientes del tiempo-eje, sino absolutamente universal por el hecho de ser planetaria. No es una serie de procesos que solo por su sentido son homogéneos, pero de hecho corren separados, sino que existe un todo en constante contacto y trato recíproco. Esto ocurre hoy por virtud de la conciencia de universalidad, la cual ha de producir sobre el ser humano una decisión distinta, jamás registrada. Pues mientras todos los cambios anteriores fueron locales y podían complementarse con otros sucesos en otros lugares, en otros mundos de suerte que al fracasar uno de ellos permitían la salvación del hombre por los otros movimientos, lo que acontece ahora es absolutamente decisivo. Nada hay que quede fuera.

Pero *interiormente* trátase de algo que también es palmariamente distinto por completo del tiempo-eje. Entonces, plenitud; hoy, vacío. Nos damos cuenta del viraje y sabemos que por ahora no estamos más que en su preparación. Nuestra época es la Edad de la transformación técnica y política de la realidad, no una época de creaciones espirituales eternas. Con nuestros grandes descubrimientos científicos e invenciones técnicas nos podemos comparar a la época de la invención de las herramientas y armas, de la primera utilización de los animales y del caballo, más bien que a la época de Confucio, Lao-tsé, Buda y Sócrates. Pero el hecho de que tratemos de abordar aquel alto problema de configurar de nuevo el ser del hombre partiendo de su origen; de que barruntemos la cuestión decisiva de cómo, creyendo, podemos llegar a ser verdaderos hombres, se patentiza actualmente en la tendencia cada vez más fuerte a remontar hasta los orígenes. El profundo fondo de donde procedemos, lo auténtico, que estaba escondido bajo el velo de formaciones secundarias, modos de hablar, convenciones e instituciones, tiene que tomar de nuevo la palabra. En esta comprensión de nosotros mismos por el conocimiento de aquello de donde procedemos, acaso la imagen del gran tiempo-eje de la humanidad sea una vez más una de las certidumbres esenciales.

Capítulo 3

LA PREGUNTA POR EL FUTURO

Una concepción histórica que pretenda extenderse a todas las cosas humanas tiene que incluir, necesariamente, el futuro. Así, en la imagen cristiana de la historia universal, esta transcurre entre la Creación y el Juicio final.

Aunque no se crea en esta imagen cristiana, en ella está contenida una verdad. Pues cuando se renuncia al futuro, la imagen histórica del pasado se convierte en definitiva y acabada y, por tanto, en falsa. No puede haber conciencia filosófica de la historia sin conciencia del futuro.

Pero el futuro se sustrae a la investigación. Solo es investigable lo que tiene realidad; por tanto, lo que ya ha acontecido. Sin embargo, el futuro está latente, oculto en el pasado y el presente, y podemos entreverlo e imaginarlo en las posibilidades reales. De hecho, una conciencia del futuro nos ha movido en todo tiempo.

Esta conciencia del futuro no debemos disiparla en fantasías de horror o de ilusión, sino fundamentarla primero por la investigación del pasado, pero después por la pura comprensión del presente. Se trata de entrever en los combates del día, a su través, los combates más profundos, en los cuales el ser mismo del hombre está en cuestión.

No vale, pues, ya solamente la objetividad de una simple Historia de lo que ha sido, de lo que queda sustraído a las luchas del día; entonces el presente se convierte en origen y fin también de la conciencia histórica.

El presente ha de ser visto tan decisivamente desde el fu-

turo como desde el pasado. La manera de pensar del futuro determina la manera cómo miramos el pasado y el presente.

Los pronósticos históricos determinan también nuestras actuaciones. El alma, conmovida por la preocupación y la esperanza, cobra sagacidad, penetración. O, por el contrario, apartamos las imágenes que surgen de las posibilidades y dejamos a las cosas seguir su curso.

Presentamos algunos ejemplos de pronósticos anteriores cuyo contenido de verdad ya se puede comprobar, que en algunos casos actúan como lúgubres profecías. Desde el siglo XVIII, el futuro ha sido objeto de meditación deliberada y de visiones fundadas empíricamente. Desde entonces el pronóstico del futuro es un tema importante.

En el siglo XVIII, durante el proceso de liberación de la autoridad mal ejercida y exenta de alma, al comienzo de los inauditos éxitos de la ciencia y de la técnica, del crecimiento de la riqueza, vivían muchos hombres en la alegría de lo ya alcanzado, como si el progreso estuviera definitivamente asegurado y todo tuviera que ir cada vez mejor. Vivían sin cuidado del futuro.

Pero después de la Revolución francesa, las cosas cambiaron. Por todo el siglo XIX corre un pesimismo creciente respecto del futuro.

Ya en 1825, Goethe columbró la inminencia del Siglo de las Máquinas: «Es el siglo para las cabezas hábiles, para los hombres prácticos, listos, que, dotados de una gran destreza, sienten su superioridad sobre la multitud, aunque no estén sumamente dotados». Pero después aún barrunta algo peor: «Veo venir el tiempo en que Dios no sienta ya alegría en la humanidad y otra vez tenga que destruirla para proceder a una creación remozada».

Desde entonces leemos una serie de pronósticos famosos, de los cuales damos una selección:

Tocqueville escribía en 1835 (en *La democracia en América*):

«Vendrá un tiempo en que vivan en Norteamérica 150 millones de hombres idénticos, entre los cuales circularán los mismos pensamientos con la misma forma y color. Todo lo demás es dudoso; pero esto es seguro, aunque pueda ser un

hecho completamente nuevo en el mundo, que nuestra imaginación no puede representarse claramente con sus consecuencias.

»Existen ahora sobre la Tierra dos grandes pueblos que, partiendo de puntos diferentes, caminan hacia el mismo fin: los rusos y los angloamericanos.

»Ambos se hicieron grandes en la oscuridad, y mientras la mirada de los hombres se dirigía a otros objetos, se han colocado súbitamente en el primer rango de las naciones, de suerte que el público ha percibido casi al mismo tiempo su formación y su grandeza.

»Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado ya, aproximadamente, los límites que les ha señalado la naturaleza, con la obligación de conservarse en ellos; pero estos dos se encuentran en pleno crecimiento. Todos los demás se hallan en una especie de paralización. Solo Rusia y los Estados Unidos siguen a ligero paso una trayectoria cuyo final la vista no percibe todavía.

»Los americanos no combaten más que contra los obstáculos que les presenta la naturaleza. Los rusos, en cambio, combaten más contra los hombres. Los primeros luchan contra el desierto y los salvajes. A los segundos se les acusa de combatir contra la civilización. El americano logra sus conquistas con el arado; el ruso, fuera de sus fronteras actuales, con la espada de sus guerreros.

»Para alcanzar su finalidad, el americano se apoya en el interés personal y deja actuar libremente, sin guiarla, la fuerza y la razón del individuo. En cambio, el ruso concentra, por así decir, todo el poder del Estado en los autócratas, a los que venera por su carácter. El americano actúa valiéndose preferentemente de la libertad. El ruso, mediante la servidumbre.

»Ambos parten de distintos puntos y sus trayectorias son diferentes; sin embargo, según el designio de la Providencia, aun oculto para nosotros, parecen estar destinados a tener bajo su tutela cada uno una mitad de la Tierra.»

En sus *Consideraciones históricas* (publicadas por primera vez en 1941, por la Editorial Werner Kaegi, de Berna), Burckhardt escribía en 1870 sobre el futuro:

«En lugar del razonamiento rige la entrega a lo establecido; en lugar del individuo y los muchos, el todo y el uno.

»En lugar de la cultura, lo que vuelve a estar en cuestión es la mera existencia...

»El Estado tomará de nuevo la supremacía sobre la cultura, a la que incluso orientará otra vez según su gusto. Y acaso ella misma se dirija a él para preguntarle cómo le gusta que sea.

»Ante todo, la ganancia y el comercio llegarán a la mayor aspereza, y constantemente les será recordado que no son el asunto principal en la vida del hombre.

»Del frondoso cultivo de la investigación y la colaboración científica, y también del arte, morirá probablemente una buena parte, y lo que sobreviva tendrá que esforzarse doblemente.

»El tipo dominante de la vida será la rigurosa utilidad.

»Las guerras posteriores harán lo que reste para consolidar esta situación de las cosas. A su vez, el Estado tomará tal fisonomía que, por largo tiempo, no se podrá apoderar de él otro modo de pensar que el suyo.

»Tendrá éxito alguna reacción por parte del ideal libre, pero solo con esfuerzo y vigor sobrehumano».

En 1872 escribía Burckhardt en una carta: «La milicia tiene que llegar a ser ahora el modelo de toda existencia..., en la máquina del Estado y de la Administración..., en la escuela y la cultura. Lo más notable es que se extenderá a los trabajadores; tengo una sospecha que, por de pronto, sonará a locura y que sin embargo no puedo apartar: la sospecha de que el Estado militar tendrá que convertirse en gran fabricante. Esas acumulaciones de masas en las grandes fábricas no pueden quedar abandonadas eternamente a su necesidad y su afán; una cierta y vigilada medida de miseria con ascenso y a diario de uniforme, comenzada y cerrada a toque de tambor, esto es lo que lógicamente tendría que venir.»

Nietzsche trazó la imagen de la época y del futuro. La máquina en su repercusión y ejemplo para toda la existencia; la ascensión de las masas y su nivelación; el carácter histriónico de esta existencia, en la que todo es falso y nada vale ya realmente; el frenesí en lugar de la reflexión como elemento de vida. «Dios ha muerto.» El nihilismo asciende: «Toda nues-

tra cultura europea se mueve desde hace mucho tiempo en la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio, como hacia una catástrofe: agitada, violentamente acelerada; como una corriente que aspira al fin, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar sobre ello.»

La imagen del hombre del remoto futuro ha sido dibujada por Nietzsche con trazos grotescos: «La Tierra se ha hecho pequeña y sobre ella brinca el último hombre que todo lo hace pequeño: su especie es indestructible como el pulgón: el último hombre es el que vive más tiempo.

»—Hemos descubierto la felicidad— dicen los últimos hombres, y guiñan el ojo...

»Un poco de veneno de cuando en cuando; esto proporciona sueños agradables. Y mucho veneno, finalmente, para tener una muerte agradable.

»Se trabaja todavía porque el trabajo es una distracción. Pero se cuida de que la distracción no ataque nada.

»¡Ningún pastor; solo un rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales; quien siente de otro modo corre voluntariamente al manicomio.

»—Antes todo el mundo estaba loco —dicen los más avisados, y guiñan el ojo.

»Se es listo y se sabe todo lo que ha ocurrido; así la burla no tiene fin.

»Hemos encontrado la felicidad —dicen los últimos hombres, y guiñan el ojo» (Zarathustra).

Desde entonces se ha dibujado a menudo la imagen de la vida de hormigas del futuro, de una vida de hombres que por ordenaciones higiénicas, prescripciones dictadas de hora en hora, dosificación de todas las cosas, han encontrado su dicha mediante su planificación total.

* * *

A las visiones pesimistas se oponen hoy todavía, derivadas de la idea de progreso del siglo XVIII, las imágenes populares de una magnificencia futura, de un mundo humano que vive en la paz, la libertad y la justicia; de una ordenación mundial en que las fuerzas siempre impulsoras se hallan en vivaz equi-

librio: vagas imágenes de una dicha futura a la cual es remitido quien se siente insatisfecho.

La idea del progreso tiene su raíz en la ciencia y la técnica, y es en ellas solamente donde cobra su verdadero sentido. Pero también conduce a una *preocupación que pregunta:* Lo que la investigación científica descubrirá todavía, ¿está encerrado, por principio, en límites? ¿Ocurre lo mismo con la potencia técnica? Esta es la cuestión: si la ciencia, hoy todavía floreciente y fecunda, se acerca a una conclusión a partir de la cual no pueda avanzar más. O si más tarde, bajo nuevas condiciones, puede movilizarse otra vez o si solo conserva los resultados en general y después también los pierde en parte hasta acabar en un automatismo que opera con productos técnicos y modos convencionales de pensar, estrictamente para las necesidades de la existencia empírica. La previsión es dondequiera vana en este punto. Solo es posible trazar, como se hace repetidamente desde medio siglo, interesantes utopías, consecuentes en sí.

Otra pregunta: ¿Sentirá un día el hombre el globo terráqueo como una angostura? Ya no hay ninguna salida, ninguna lontananza abierta para él. En punto a espacio y materia, únicamente puede moverse girando en círculo.

Hasta respecto al mero abastecimiento de las masas es dudoso el pronóstico. Si se estableciera una ordenación mundial no habría la amenaza exterior de un pueblo bárbaro, salvo la de la Naturaleza. Pero las limitadas posibilidades de ésta llevarían en corto tiempo la historia a nuevas situaciones. Al ritmo del consumo actual se agotaría en mil años el carbón; más rápidamente, el petróleo; en solo doscientos años, los yacimientos de hierro; aun primero, el fósforo, indispensable para la producción agrícola. Aún no se puede calcular con qué rapidez será consumido el mineral de uranio, del cual podrá extraerse por largo tiempo la energía atómica. En detalle no es posible un cálculo exacto en ninguno de estos puntos. Pero, en todo caso, la despreocupación con que se dilapidan las materias limitadas permite predecir, como posible o probable, un agotamiento radical en tiempo no lejano.

Pero lo que no se puede predecir es si entonces la humanidad tendrá que descender a una población como la de hace qui-

nientos años, o si encontrará una nueva salida, ni bajo qué fenómenos históricos y transformaciones de la mentalidad humana se realizará esta crisis catastrófica. Pero sí puede predecirse una cosa: que ya no habrá nunca más un estado estable.

* * *

En nuestros días se han hecho numerosos pronósticos sobre una base *biológica*. Observaciones de especie particular, supuestos procesos generales de la vida fueron transferidos al hombre, cuya decadencia se predice sobre tal base; de aquí se ha inferido que se la puede impedir mediante el planeamiento y el cultivo biológico. El punto de partida ha sido en cada caso una concepción total que estaba de moda entonces en el pensamiento biológico.

Así la *mezcla de razas* sería ruinosa y, en cambio, la pureza racial condición de alto valor. La historia demostraría más bien lo contrario si es que algo de tal género puede fundamentarse en general. (La fundamentación biológica no alcanza a las razas, sino que, de hecho, se limita a la herencia, no fácilmente comprensible, de los caracteres aislados.)

Del mismo modo, sobre la base de la supuesta observación de las familias psicopáticas, habría de producirse un día un proceso general de *decadencia* de la humanidad. Toda determinación precisa y detallada de lo general está refutada desde hace tiempo.

También el hombre, por analogía con las consecuencias de la *domesticación* en los animales, acabaría por perder fuerza y disciplina interna en su proceso de domesticación, puesto que la sociedad organizada le suprimiría todas las dificultades en cuya superación se ha hecho verdaderamente hombre. En el pato salvaje, el «matrimonio», bajo supuestas determinadas propiedades particulares de los dos «cónyuges» y la superación de obstáculos, es contraído entonces para toda la vida con la secuela de la cría y defensa de los descendientes, mientras que el pato doméstico se aparea a discreción y deja el cuidado de los descendientes al criado, quedando como su única tarea «procrear y absorber alimento sin medida ni elec-

ción». Así —se dice— degenera también el hombre domesticado. Pero la comparación es falsa (véase pág. 64).

Todas estas inquietudes determinadas por tales ideas sobre la raza, la herencia, la decadencia, la domesticación, no tienen razón de ser cuando se refieren al conjunto del proceso de la humanidad. Solo tienen un sentido muy limitado. Estas teorías son muchísimo más peligrosas (a causa de la disposición de ánimo producida por su falsedad) que lo que ellas consideran un peligro. Es como si la verdadera preocupación buscase una solución enmascarándose en tales preocupaciones inteligibles referidas a procesos naturales objetivos cuyos discutibles efectos no se podrían contrarrestar, por tanto, con ninguna clase de medidas.

* * *

Pero ha surgido ahora en el mundo una preocupación completamente distinta sobre el futuro del hombre que nunca existió antes. Es *la preocupación por el ser del hombre*, la posibilidad que anunciaban Burckhardt y Nietzsche de que el hombre se puede perder a sí mismo, de que la humanidad, en parte insensiblemente, en parte por virtud de violentas catástrofes, desemboque en una nivelación y maquinización, en una vida sin libertad y sin satisfacción, en una sombría maldad sin humanidad.

Lo que puede ser del hombre se ha puesto de manifiesto, casi repentinamente, por una enorme realidad que, como un símbolo de todo lo extremo, se presenta a la vista: los campos nacionalsocialistas de concentración [10] con sus torturas, a cuyo final están las cámaras de gas y los hornos crematorios para millones de seres; realidades a las cuales corresponden noticias de análogos procedimientos en otros regímenes totalitarios, aun cuando el asesinato en masa por las cámaras de gas no ha sido practicado más que por los nacionalsocialistas. Ante nuestros ojos se ha abierto un abismo. Se ha visto lo que el hombre puede hacer, y, en verdad, no según un plan trazado de antemano totalmente, sino en un círculo que se agrava una vez que el hombre ha entrado en él. Es un círculo en que los participantes son arrastrados sin que la mayoría

sepa ya o quiera lo que en progresión incontenible llegará a sufrir o a hacer.

Parece posible aniquilar al hombre mientras todavía sigue viviendo físicamente. La comparación con la psicosis se impone. Es un hecho terrible —uno de los que nunca pueden encajarse sin mala fe en una concepción armoniosa del mundo— que el hombre puede volverse loco. Nuestra base natural es tal, que en vida interrumpimos la comunicación entre nosotros al ver a los otros deslizarse en la locura. Pero este fenómeno límite no es culpa nuestra, y no existe peligro de que las enfermedades mentales se conviertan en epidemias. Pero lo que en cuanto a deshumanización se ha hecho en los campos de concentración no es obra de la naturaleza, sino del hombre mismo, y puede llegar a ser general. ¿Qué significa esto?

El hombre —bajo las condiciones de un régimen político de terror— puede llegar a ser algo que nadie había sospechado. Lo que allí aconteció solo se ve desde fuera, cuando no se pertenece a los que allí perdieron su vida o sobrevivieron. Lo que fue posible al individuo, cómo padecía, qué hizo, cómo fue a la muerte, es su secreto. Solo desde fuera podemos ver los fenómenos, pareciéndonos entonces que el ser del hombre se ha perdido: esto es casi convincente en los elementos activos, discutible en los que solo fueron torturados y han sufrido mayores y distintos tormentos que cualquier hombre en las enfermedades corporales más dolorosas, que nos convierten en pobres criaturas.

El hecho de que todo esto pueda ocurrir supone en los elementos activos (en buena parte escogidos entre los mismos internados) una predisposición que ya antes de realizarse estaba, como incitadora del horror, en la existencia de los parias sociales, así como en la aparente innocuidad de los propios burócratas, en los tranquilos burgueses, y que solo cuando se mira hacia atrás, desde las consecuencias, se hace realmente perceptible. Es la realización de la incredulidad sin conciencia de ella, la desaparición de la creencia sin nihilismo consciente, la vida sin suelo firme, la vida de las marionetas, aparentemente seguras en los alambres de las convenciones decentes, que se cambian, sin más ni más, en los alambres de la vida en los campos de concentración.

Que el hombre atormentado pasivamente por una vida en la cual cada minuto está bajo la opresión se convierta en esta maquinaria de reflejos, es el resultado de un procedimiento técnico-operativo (que solo nuestra época ha podido desarrollar tanto) en la intensificación de los dolores del tormento, que también conocieron otras épocas anteriores.

La realidad de los campos de concentración, este juego mutuo en proceso circular entre perseguidores y perseguidos, esta forma de deshumanización, es el anuncio de posibilidades futuras ante las cuales todo amenaza con desaparecer.

Después de habernos interesado por los relatos de los campos de concentración, apenas nos atrevemos a hablar todavía. El peligro ataca a mayor profundidad que la bomba atómica, porque lo que amenaza es al alma del hombre. Puede invadirnos una conciencia de completa desesperanza. Pero si creemos en el hombre, eso no es lo último y definitivo. Entonces el pronóstico deprimente, derivado de estas realidades, no parece desprovisto por completo de salida.

Aquellos individuos que en el terror del sufrimiento no pudieron evitar ser miserables criaturas en la tortura corporal, pero no participaron con su alma y, aunque no ilesos, quedan incólumes como almas humanas, estimulan a mantener la vieja creencia en el hombre.

A la vista de todas las perspectivas de futuro, nos atrevemos a decir: El hombre no puede perderse por completo, porque está creado a «imagen de la Divinidad»; no es Dios, pero está ligado a él con lazos a menudo olvidados y siempre invisibles, pero en el fondo irrompibles. El hombre no puede dejar de ser hombre. Es posible el sueño, la ausencia, el olvido de sí mismo. Pero el hombre, en general, no puede convertirse en el curso de la historia en mono u hormiga, ni al presente en una máquina de reflejos, salvo en las situaciones espantosas que le llevan a ese extremo, del que se recobra cuando no muere como individuo. Estos son fantasmas amenazadores. En el hecho de que amenacen y a veces graviten sobre nosotros como una pesadilla, todavía se patentiza nuestro ser humano al querer arrancarnos los malos sueños.

Pero el futuro del hombre no viene por sí mismo como un acontecer natural. Lo que hoy y en todo momento hacen los

hombres, piensan y esperan es, a la vez, un origen del futuro que en ellos está latente. La probabilidad de éxito depende de que lo horrible se haga consciente. Solo la más clara conciencia puede valernos. Ella es la que acaso pueda evitar el horror ante tal futuro. Ya no puede producirse el terrible olvido. Que haya acontecido suscita la angustia de que pueda repetirse, extenderse, ganar todo el planeta. Tiene que quedarnos la angustia que se convierte en preocupación activa.

La angustia ante lo horrible queda reprimida en la conciencia de la impotencia. La humanidad trata de encubrirse a sí misma este horror. Se llega a la indiferencia, pero siempre sobre el trasfondo de angustia a la vista de aquello hacia donde se encamina la humanidad. Cuando se piensa en ello, entonces parece inevitable; se ve que todo y uno mismo se hunde. Acabará lo que hace humano al ser del hombre y, a la vida, digna de ser vivida. No falta mucho para ello. Pero hasta que la desdicha no está presente no se quiere pensar en ella.

La conciencia de la impotencia puede concebir el curso de la historia como un acontecer natural. Así se libra de la responsabilidad de poder extinguirnos como hombres libres. Pero hay una radical diferencia entre el proceso de la historia y el proceso de una enfermedad mental. Esta es un proceso natural contra el cual acaso algún día se puedan encontrar recursos naturales, un proceso natural que de antemano se tiene que sufrir sin defensa. Pero el camino de la humanidad está en el hombre mismo. Cierto es que el individuo está sin defensa, que solo en comunidad puede vencer el peligro. Pero cada individuo presiente que su libre albedrío participa en ello. De aquí que la angustia se convierta, por efecto retroactivo, en una angustia aún mayor al pensar que depende del hombre, de cada hombre individual; depende de la resolución de que no puede ser, de que no debe ser, de que no es inevitable. Lo que aconteció es un aviso. Olvidar este aviso es la culpa. Se le debe recordar constantemente. Fue posible que esto ocurriese y siempre será posible. Solo sabiéndolo se puede evitarlo.

Pero el peligro es este: no querer saber, olvidar, incluso no creer en ello (todavía hay quien niega la realidad de los campos de concentración); después, la maldad de preparar

para la mecanización mediante la sumisa obediencia; por último, la indiferencia que se conforma con lo inmediato y presente, la pasividad de la impotencia, la resignación ante lo que se supone forzoso y necesario.

Pero el hombre solo puede afrontar las amenazas del futuro combatiendo las malas posibilidades en el mundo mismo. Unicamente el hombre es quien puede dominar el peligro que proviene de él mismo, con la esperanza del auxilio que puede venirle si es de buena voluntad. Pero esto solo puede hacerlo en una constitución de la libertad en la cual el poder se oponga efectivamente a cuanto amenace la libertad del hombre; es decir, que la ordenación del mundo viene por el camino de una ordenación jurídica.

* * *

Ningún pronóstico es innocuo. Verdadero o falso, se convierte de simple consideración en estimulante, porque lo que el hombre considera posible mueve su actitud interior y su acción. Percibir el peligro con la debida preocupación es la condición para afirmarse a sí propio, mientras que las representaciones ilusorias, lo mismo que los encubrimientos le arrastran a la perdición. A la vista del general entumecimiento es conveniente intranquilizar todas las falsas tranquilidades. La inquietud que puede valernos no es la inquietud ante las amenazas privadas, sino (acaso muy próxima de aquella) la gran inquietud por el ser del hombre. Veamos ahora la significación de la angustia.

Una *angustia* sin igual parece extenderse hoy por toda la humanidad. Es una angustia multívoca y no de una sola clase; superficial y olvidada de nuevo rápidamente, o profunda y absorbente, inconfesada o paladina —está en el plano vital o existencial—, e incluso parece ser angustia de todo al tiempo.

En los países democráticos es la angustia ante el carácter indefinido del peligro, de la inseguridad, de la falta de arraigo de la libertad. En los países totalitarios es la angustia ante el terror, bajo el cual no caben más que la obediencia y la colaboración.

Cuando la angustia desemboca en el nihilismo, en la medida

que esto es posible (pues mientras persiste la fe en el hombre queda sin destruir un escondido germen del ser del hombre), entonces parece que el hombre es un ser extinguido que se consume sin conciencia en pasiones vitales. Pero mientras que hay angustia, hay también probabilidad de que el hombre pueda superarla.

Allí donde el hombre tiene la posibilidad de la propia iniciativa en el constante cambio de estados y situaciones, únicamente puede vencer la angustia mediante la propia conciencia de la libertad fundada en la trascendencia. Donde tiene que obedecer, y por esta ciega obediencia obtiene la relativa seguridad de su función, esta angustia puede reducirse a ser no más que la fuerza motriz que actúa constantemente obligándole a la obediencia.

Pero se ha extendido sobre la humanidad entera una angustia acaso general hacia todo. Experiencias tan horribles (como la de los campos de concentración) aun cuando sean olvidadas rápidamente, dejan tras sí un espanto escondido.

Hay que afirmar la angustia. Es una base para la esperanza.

* * *

Las anteriores consideraciones muestran el *sentido de los pronósticos en las cosas humanas*, cuya marcha depende del hombre. Sin embargo, para esa marcha es decisiva la manera de comportarse en el pensamiento pronosticador.

Cuando se expresa en forma de pronóstico lo que uno mismo quiere hacer (Hitler: «Si hay una guerra, será el fin de la raza judía en Europa»), eso no es pronóstico, sino una simple declaración de la propia voluntad.

Pero no hay ninguna afirmación sobre el futuro, en la medida que la voluntad humana participa en su realización que no sea o no pueda ser un factor cooperante. La afirmación empuja a algo o espanta de algo. El pretendido saber de algo futuro es un factor para provocarlo.

Quien tiene por segura una guerra próxima colabora precisamente, mediante esta certidumbre, a que se produzca. Quien tiene por segura la paz se descuida y, sin proponérselo, empuja a la guerra. Solo quien ve el peligro y no lo olvida

en ningún momento puede comportarse razonablemente y hacer lo que es posible para conjurarlo.

Es esencial y distinto para la marcha de las cosas que el individuo soporte el mantenerse en suspenso o que se refugie en certidumbres. La dignidad del hombre en su pensamiento del futuro es tanto el proyectar lo posible como el no saber, fundado en el saber, lo fundamental; esto: que no se sabe lo que todavía puede llegar a ser. Lo que da alas a nuestra vida es que no conocemos el futuro, sino que le acompañamos y le vemos en su totalidad insondable ante nosotros. Sería nuestra muerte espiritual que conociéramos el futuro.

Cuando estamos convencidos equivocadamente de que las cosas, en su conjunto, seguirán determinada marcha, quedamos paralizados si ese curso es indeseable, o, cuando es deseable, esa idea fomenta nuestra acción en las situaciones de fracaso por la certeza de un seguro éxito final; pero también en este caso al precio de una falsedad, de una mezquindad, de un falaz orgullo por virtud del cual se quita a todo éxito de esa clase —si es que se consigue momentáneamente— su nobleza.

De ninguna manera significa todo eso una reprobación de los pronósticos. Solo debe quedar en pie el sentido de los pronósticos: abren el espacio de lo posible, suministran un punto de arranque para planear y actuar, nos transportan hacia horizontes más amplios y potencian nuestra libertad con la conciencia de lo posible.

Todas nuestras acciones dependen de lo que esperemos del futuro, de la representación de las posibilidades y seguridades. Esa esperanza fija sus metas en el espacio de lo que tenemos por posible.

Pero, realmente, solo existe el presente. La absoluta certidumbre de un cierto futuro puede desalojarnos del presente. Los pronósticos de una dicha futura pueden distraernos del presente, que, sin embargo, solo a nosotros pertenece.

Unicamente por virtud de la resposabilidad para el presente podemos ser responsables del futuro.

* * *

En las consideraciones siguientes no nos proponemos trazar una imagen del futuro, sino solo presentar tendencias del presente que únicamente significan preguntas al futuro. En el indisoluble tejido del acontecer pudiéramos encontrar fenómenos decisivos. ¿Qué es lo que esencialmente aparece bajo la perspectiva de la historia universal?

Hoy corren por el mundo tres tendencias que caracterizamos con las palabras socialismo, ordenación mundial, creencia.

Primera. Las masas humanas empujan a la ordenación. El socialismo pone de manifiesto las exigencias de la organización justa de las masas.

Segunda. La unidad terrestre del espacio apremia a la realización de esta unidad en pacífico comercio y trato. Aquí se presenta el dilema de Imperio mundial u ordenación mundial.

Tercera. La pérdida del tradicional sostén en la sustancia de la creencia común impulsa a retroceder hasta el origen verdadero de la creencia en el hombre mediante la pregunta de qué vivimos y hacia dónde vivimos. Aquí se da la alternativa de nihilismo y amor.

Estas tres grandes direcciones fundamentales del acontecer y querer humano coinciden en tener como finalidad la libertad humana plena y cumplida. Una explicación de la libertad debe preceder a estos temas capitales.

I. LA META: LA LIBERTAD

De todas las contraposiciones de nuestra voluntad, solo una parece hoy superada. Con absoluta unanimidad, todos los pueblos, hombres y regímenes políticos desean libertad. Pero qué es la libertad y qué es necesario para hacerla posible, sobre esto las concepciones difieren en seguida sobre manera. Acaso las más profundas antítesis entre los hombres estén determinadas por su manera de concebir la libertad. Lo que para unos es el camino de la libertad, paréceles a otros lo contrario. Casi todo lo que es querido por los hombres lo es en nombre de la libertad. Renunciar a la libertad por libre decisión es, para muchos, la suprema libertad. La libertad sus-

cita entusiasmo, pero también angustia. Diríase que hay hombres que no quieren la libertad, que quisieran incluso eludir la posibilidad de la libertad.

Desde que se ha tenido conciencia de la gran crisis occidental —desde la Revolución francesa de 1789— corre por Europa la preocupación por la libertad. Espíritus de primer orden han visto la posibilidad de que la libertad se pierda. Mientras Hegel aún veía sin la menor inquietud la historia del mundo como la historia de la conciencia y la realidad de la libertad, otros espíritus se conmovían profundamente ante el horror de que pudiera perderse la libertad para todos los hombres. La pregunta dirigíase entonces inmediatamente a la política y la sociedad: grandes pensadores como Burke, Benjamín Constant, Tocqueville, Max Weber, giraron en torno a la libertad. En nuestra época, pensadores aislados en todo el mundo conjuran a los hombres a cuidar de ella: W. Lippman, Ferrero, Hayek, Röpke. Son economistas, historiadores, escritores, sin vinculación a ningún partido, que se dirigen a todos para salvar el único bien común, sin el cual el hombre dejaría de ser hombre.

A. El concepto filosófico de la libertad

Se habla de libertad política, libertad social, libertad personal, libertad económica, libertad religiosa, libertad de conciencia, libertad de pensamiento, libertad de reunión, etc. La libertad política es la que ocupa el primer plano en las discusiones. Pero, ya respecto a ella, cuando se pregunta en qué consiste, cuál es su esencia, las respuestas no son unánimes.

Si se la considera como el estado en que todos los ciudadanos participan en las decisiones de la totalidad, con su consaber y colaboración, entonces la historia nos muestra que solo en Occidente se ha intentado la libertad política. Pero la mayoría de sus realizaciones han fracasado. Ellas nos enseñan cómo la libertad volvió a desaparecer en Atenas, en Roma. Hoy la cuestión candente para Europa y para la humanidad es si el camino que tenemos delante va hacia la libertad o, por el

contrario, va a desembocar de nuevo en la aniquilación de la libertad en un plazo imprevisible.

En todo caso, lo que acontece depende del hombre. No hay nada que pueda considerarse inevitable, fatal. Todo el hacer humano, especialmente el espiritual, consiste en encontrar nuestro camino en las posibilidades abiertas ante nosotros. En nosotros está lo que llega a ser, y en definitiva en cada individuo, aunque ningún individuo decide el curso de la historia.

El concepto político de la libertad se tergiversa y superficializa cuando no está fundamentado en el sentido de la libertad que debe valer como el verdadero ser y el verdadero hacer del hombre. Intentaremos ahora, por esta razón, una dilucidación filosófica de la esencia de la libertad.

* * *

1) La libertad es *superación de lo externo* que me fuerza y constriñe. Se desarrolla allí donde lo otro que yo no me queda extraño, donde, por el contrario, me reconozco en lo otro o donde lo exterior y necesario se convierte en elemento de mi vida, y como tal tengo conciencia de ello y lo configuro.

Pero libertad es también superación del *propio albedrío*. La libertad coincide con la necesidad de lo verdadero sentida interiormente como efectiva y actual.

Si soy libre, no quiero porque quiero, sino porque me he convencido de la razón. La exigencia de la libertad no es, por tanto, obrar por capricho o por ciega obediencia, sino por convicción intelectiva. De aquí la pretensión de querer desde el propio origen, asegurándonos profundamente en el origen de todas las cosas.

Pero yo me engaño fácilmente. El capricho se restablece de nuevo como pretensión de querer tener mi opinión propia sobre el supuesto de que toda opinión tiene su derecho porque representa una. Pero la mera opinión no es todavía convicción. La libertad exige superar las meras opiniones.

Esa superación se produce por la contención y ataduras que como individuos nos imponemos en nuestra conexión con los demás. La libertad se realiza en comunidad. Yo solo puedo ser libre en la medida en que lo sean los otros.

La mera opinión se desvanece, en favor de la convicción fundada, en el vivo combate entre los más próximos. Y se torna conciencia de la verdad objetiva en el estado de comunidad político-social por la publicidad de las divergencias de opinión, pero tan solo en el movimiento de la polémica. Pues la libertad exige ambas cosas: la profunda comunicación humana de los individuos que son ellos mismos y la obra consciente en la libertad de los regímenes de publicidad mediante las formas en que se engendran y constituyen la convicción y la voluntad colectivas.

Pero la verdad absoluta, y con ella la libertad definitiva, no se alcanza nunca. La verdad está en proceso juntamente con la libertad. No vivimos en la eternidad de la perfecta consonancia de las almas, sino en el tiempo, en el cual hay que cambiar constantemente sin término.

2) La libertad exige que nada sea exceptuado. Todo lo que posee ser y sentido debe alcanzar su derecho. La condición de la libertad es la amplitud más extrema. De aquí que el contenido de la libertad se haga patente mediante el vivir *en polaridades y contraposiciones*.

A cada posición se desarrolla la contraposición. Libertad es la posibilidad hacia todo. Está dispuesta a tomar lo que viene de fuera no solo como antítesis, sino transformándolo en sí misma. Libertad es la razón de estar ilimitadamente abierto, de estar en franquía para poder escuchar, y libertad es, en este espacio abierto de la conciencia más amplia, lo que hay de decisivo en las decisiones históricas. De aquí que la libertad busque las fecundas polaridades en las cuales un lado sin el otro se atrofia.

La libertad se pierde cuando las polaridades renuncian a la limitación, sea por una ordenación que olvida sus propios límites, sea por extremismos que niegan partidistamente la ordenación, sea que uno de los polos se convierte en el todo. En cambio existe la libertad allí donde conservamos abiertas nuestras posibilidades en la tensión de las contraposiciones, y en la mudanza de las situaciones decidimos históricamente, auténticamente, desde el origen y descubrimos nuevos contenidos del ser.

3) Pero si la libertad coincide con la necesidad de lo ver-

dadero, entonces nuestra libertad siempre es quebradiza, pues jamás estamos seguros de la verdad en conjunto y definitivamente. Nuestra libertad queda remitida a otra cosa, de la cual depende; no es *causa sui.* Si lo fuera, el hombre sería Dios. La verdadera libertad es consciente de sus límites.

En la *subjetividad* el hombre conoce, como individuo, la experiencia del origen: que yo no soy libre por mí mismo, sino que allí donde me sé auténticamente libre, a la vez me sé regalado a mí mismo por causas trascendentes. Yo me puedo rehusar; este es el misterioso límite que corresponde a la posible experiencia de sentirme regalado a mí mismo. Así, pues, la «existencia» que podemos ser no existe más que en unidad con la trascendencia por virtud de la cual somos. Donde la «existencia» tiene conciencia de sí misma, la libertad se aclara, puesto que a la vez se hace consciente de la trascendencia *.

Pero en la *objetividad* de la libre comunidad humana la libertad depende de la libertad de todos los demás. De aquí que la libertad política no alcance la segura y definitiva duración de un estado. La libertad está aquí también en camino.

---

* En esta obra de Jaspers he traducido siempre *Dasein* por «existencia empírica», salvo cuando esta calificación no es necesaria. Para *Existenz* empleo «existencia» entre comillas. Como se advierte en el texto, mientras que siempre somos «Dasein», únicamente somos «existencia posible», yo soy un ser en presencia de mi propia posibilidad. «La existencia es lo que nunca llega a ser objeto, el origen a partir del cual yo pienso y actúo», lo que se relaciona consigo mismo y con su propia trascendencia. «La existencia es aquello que yo no puedo más que ser, pero no ver y saber.» Sin embargo, aunque mi «existencia» es «mía», no puede realizarse más que en relación con otras «existencias», en «comunicación» con ellas. Este concepto de «comunicación» es capital en la filosofía de Jaspers. «Yo me experimento en la comunicación: que yo soy yo mismo es cosa de la que nunca estoy más seguro que cuando soy plenamente disponible para el otro, de suerte que yo mismo llego a ser porque el otro en el curso de una lucha reveladora también llega a ser sí mismo.» Esta comunicación no debe ser confundida con el diálogo (*Miteinanderreden*), es más profunda que el diálogo, en el cual, por la publicidad y controversia de las opiniones particulares se llega a superar estas y alcanzar la verdad objetiva. Por esto decía anteriormente Jaspers que la libertad exige ambas cosas: la profunda comunicación humana y el diálogo (y discusión). (*N. del T.*)

4) La libertad parece imposible. En las polaridades se desarrollan las alternativas: yo tengo que decidirme concretamente en el tiempo sobre por qué y para qué vivo. Yo no puedo serlo todo, tengo que ser unilateral, debo combatir contra aquello que a la vez reconozco como inevitable.

De hecho, la libertad es el camino del hombre en el tiempo. El hombre va hacia la libertad partiendo de la exigencia de libertad. Así, pues, la libertad está en movimiento y en dialéctica.

Este movimiento parece posible en el pensamiento por virtud de la razón. Llamamos *razón* al omnipercibiente estar abierto que en cada paso del entendimiento es algo más que entendimiento. La razón se convierte en la actualización de la verdad que se sirve de las formas de pensar dadas por el entendimiento. La razón intenta con su desarrollo la unidad sistemática de todo lo pensable. Pero de esta suerte busca de nuevo justamente lo contradictorio. Así, pues, es el impulso de llevar al entendimiento hasta aquellos límites en los cuales este fracasa. Gusta y se entrega a las contraposiciones, pero, superando al entendimiento, es también la potencia que las liga entre sí. No quisiera dejar nada separado definitivamente. Quisiera superar las alternativas y dilemas del entendimiento. Así, liga entre sí lo que al mismo tiempo empuja a las últimas contraposiciones: mundo y trascendencia, ciencia y creencia, acción configuradora del mundo y meditación del ser eterno. Por esto, la razón es dialéctica intensificada que impulsa conscientemente la fáctica a sus últimas consecuencias.

Pero la superación de los contrarios fracasa en las alternativas concretas que se presentan en las situaciones reales. Esto acontece siempre que el pensamiento no puede quedarse en tal pensamiento, sino que es menester una realización en el espacio y el tiempo. Entonces es libre solo quien puede decidirse. Pero quien se decide libremente pierde por eso mismo su libertad. Al abandonar posibilidades realiza libremente, pero se limita. Por virtud de la realización, la libertad se llena de contenido, pero se pone en camino de ser una falta de libertad.

* * *

La libertad no puede ser nunca posesión. No hay libertad aislada. Por esto sacrifica el individuo la rigidez de su libertad vacía en favor de una libertad que solo se adquiere juntamente unos con otros.

Tal libertad solo se desarrolla por la *transformación del hombre*. No se la puede instituir mediante organizaciones obligatorias para hombres invariables, sino que está ligada a las formas de comunicación entre hombres dispuestos a la modificación. Por tanto, la libertad como tal no se puede planear por anticipado, sino que los hombres se hacen libres juntamente unos con otros en los planes correctos de las tareas concretas.

Llevar la humanidad a la libertad equivale a llevarla al mutuo diálogo entre los hombres. Pero esto queda expuesto al engaño cuando existen segundos pensamientos que no se dicen —cuando se tienen reservas en las cuales el que habla se recluye replegándose interiormente—, cuando, al hablar, en realidad se calla y disimula, no se hace más que dar largas y entretener y se usa de astucias. El auténtico diálogo es ingenuo y sin reservas. Solo en una sinceridad absoluta por ambos lados se desarrolla la verdad en comunidad.

Contra la verdad y, por tanto, contra la libertad actúan tanto la tranquilidad burguesa en las convenciones sociales como el régimen dictatorial en que rige una concepción general del mundo para todos y solo se puede hablar en sus frases, que hasta predominan en el lenguaje de las cartas particulares —y también el *pathos* fanático de la verdad que, agresivo y morboso, cree poseer la verdad, pero solo la utiliza, para oprimir a los demás—: esta fanática acentuación de la verdad patentiza su falta de verdad justamente por la falta de diálogo con los demás.

Pero de hecho nadie posee la verdad como definitiva y absoluta. Buscar la verdad significa estar dispuesto a la comunicación, a esperar también la comunicación de otros. Quien realmente quiere la verdad, quiere, por consiguiente, la comunicación también con quien se pueda hablar libre y sinceramente sobre todas las cosas, y él, a su vez, pueda, hacerlo, pero de manera que ni hiera ni sea indulgente con aquel a quien quiera oír. La lucha por la verdad en la libertad es una lucha amorosa.

* * *

Después de todas estas consideraciones, ¿sabemos ya qué es la libertad? No. Pero esto pertenece a la esencia misma de la libertad. Contra la objeción de que no se puede saber lo que es, a pesar de todas las definiciones, hemos de darnos cuenta de que la libertad no es un objeto. No tiene una existencia que se pueda investigar en el mundo. Para el conocimiento científico-objetivo del mundo no hay libertad. Así, pues, no es posible poner la libertad ante los ojos en un concepto definido. Pero lo que no conozco objetivamente puedo, sin embargo, descubrirlo reflexionando interiormente, actualizarlo conceptualmente en el movimiento del pensamiento, y entonces hablar de la libertad como si estuviera ahí, en el mundo. Pero es inevitable que exista en ello un embrollo de mal entendidos.

B. Poder y libertad política

En la meditación teorética sobre lo deseable y racional olvidamos fácilmente la realidad fundamental de la violencia, aun cuando, si bien oculta, nos es presente a diario. La fuerza es indispensable. Pero si no hay existencia humana sin la realidad de la violencia, sea consciente o no de ella el individuo, y si el poder es malo en sí (Buckhardt), entonces se plantea esta cuestión: ¿Cómo colocar la violencia en su debido lugar, cómo convertirla en factor del orden, de modo que casi no necesite manifestarse? ¿Cómo se sustrae al poder su carácter maligno?

La respuesta es el viejísimo combate de la historia entre la legalidad y la violencia. La justicia debe realizarse mediante la ley sobre la base de una ley ideal, conductora: el derecho natural. Pero esta ley ideal solo toma forma en la ley histórica de la sociedad que se da leyes a las cuales se atiene. La libertad del hombre comienza con la vigencia de leyes registradas del Estado en que vive.

Esta libertad se llama *libertad política*. El Estado en que rige la libertad mediante leyes se llama *estado de derecho*. Estado de derecho es aquel en que las leyes no cobran vigencia ni pueden ser modificadas más que por vía legal. Esta vía pasa en las

democracias por el pueblo, su cooperación y participación, sea directa, sea indirecta mediante representantes periódicamente renovados en elecciones libres y sinceras.

Se dice que un Estado es libre cuando posee *soberanía* propia frente a otros. Pero cuando hablamos de libertad política nos referimos a la libertad de un pueblo como *libertad interior* de su régimen político.

La libertad exterior del Estado puede ir unida al despotismo y la falta de libertad en su interior. La falta de libertad exterior de un Estado tiene como consecuencia, con la pérdida de su soberanía, la falta de libertad interior la mayoría de las veces, pero no siempre. Pues cuando el poder estatal subyugador quiere la libertad política, puede dejar que esta se desarrolle en los Estados dependientes hasta el punto de llegar a ser miembros autónomos del orden estatal del dominador.

La fuerza de la libertad política interior procede originariamente tan solo de la propia educación política de un pueblo que se constituye en ella como nación política. Incluso puede entonces, partiendo de su libertad, despertar y libertar a otros pueblos. Pero los libertados siguen siendo, no obstante, discípulos y tienen que renunciar modestamente al orgullo de la propia creación.

Todo esto parece ingenuo, como si bastase que los hombres fuesen inteligentes y de buena voluntad para que pudieran vivir en una libertad ideal por virtud del derecho natural y la legalidad derivada de este. Pero, en primer lugar, el derecho siempre es concreto, acomodado en cada caso a las especiales circunstancias históricas —de aquí que se modifiquen las leyes cuando cambian las situaciones—, y, en segundo lugar, ha de estar refrenada la violencia, siempre dispuesta a quebrantar la ley —de aquí la violencia legalmente regulada contra los delincuentes.

Donde hay violencia nos invade el temor; donde impera la ley vivimos en sosiego. La violencia es incalculable, arbitraria; el individuo queda inerme a su merced. La ley es calculable, ordenadora; el individuo encuentra en ella la protección de su existencia. En las situaciones legales reina un ambiente de falta de temor, de despreocupación, libertad y tranquilidad. En las situaciones de violencia reina el temor, el

silencio, el disimulo, la compulsión y la intranquilidad. En el estado de derecho impera la confianza; en el de violencia, la desconfianza y el recelo hacia todo y todos.

La confianza necesita un punto fijo, un suelo intangible, algo respetado por todos, de tal suerte que el transgresor pueda ser excluido sin dificultad como delincuente. Este elemento inviolable es la legitimidad.

Max Weber distinguía tres tipos de autoridad legítima: la *tradicional* (creencia en la santidad de las tradiciones vigentes desde siempre), la *racional* (creencia en la legalidad de las ordenaciones legales y de los llamados por ellas a gobernar) y la *carismática* (creencia en la santidad o la fuerza heroica o la ejemplaridad de una persona). Los soberanos, en los tres casos, son respectivamente, el *señor* determinado por la tradición (acaso por derecho hereditario), las *autoridades superiores* determinadas por la ley, el *führer* calificado por su carisma.

Ferrero ha establecido la alternativa, acaso esquemática, pero que ilumina nuestra época, entre la libertad por la legitimidad y el despotismo y temor por la ilegitimidad. Ferrero ve legitimidad en el derecho hereditario de las monarquías o en la vigencia de la mayoría mediante elecciones por el pueblo. Una soberanía legítima puede gobernar sin temor en la confianza basada en el consenso de la población. Una soberanía ilegítima tiene miedo al pueblo; su propia violencia suscita la violencia de los otros y tiene que asegurarse contra su propio temor por un terror cada vez mayor, de suerte que el miedo se convierte en la constitución fundamental de todos. La legitimidad es como una magia que crea el orden imprescindible mediante la confianza; la ilegalidad es la violencia que produce violencia dondequiera por virtud de la desconfianza y el temor.

El fundamento de la legitimidad siempre es dudoso para una crítica; por ejemplo, el derecho hereditario es irracional porque legitima incluso a los necios, faltos de personalidad y carácter, y, por su parte, las elecciones por la mayoría son discutibles porque están codeterminadas por el error y el azar, por el carácter momentáneo de la sugestión de las masas. Así, pues, toda legitimidad está en peligro. La inteligencia puede ponerla en cuestión con suma sencillez. Pero puesto

que no hay más remedio que escoger entre legitimidad y despotismo, es, por tanto, la legitimidad el único camino —sobre todo, porque puede corregirse lo que ha resultado falso—, sobre el cual el hombre puede vivir sin temor. De aquí la timidez intelectual ante las fuentes de la legitimidad. Nuestra época las ve en las elecciones y votaciones.

En los regímenes legítimos hay muchísimas cosas defectuosas, injustas, inadecuadas. Acaso los elegidos sean insensatos, acaso las leyes sean falsas y funestas e indignantes en sus repercusiones. Pero la legitimidad no presta protección absoluta a los elegidos y a las leyes. Nuevas elecciones remueven a los hombres, nuevas resoluciones legítimas modifican las leyes. El que ambas cosas se realicen por vías legítimas hace posible la corrección sin violencia. La conciencia de la legitimidad soporta, como precio, grandes males a cambio de evitar el mal absoluto del miedo y el terror bajo el despotismo. La libertad política no existe por virtud de la pura inteligencia, sino que está vinculada a la legitimidad.

De ese modo la violencia no llega a soberanía total, es menester la legitimidad. Solo en la legitimidad hay libertad, porque por ella queda aherrojada la violencia. Donde la legitimidad se desvanece, también queda aniquilada la libertad.

En el Occidente se han desarrollado determinaciones fundamentales para la idea de la libertad política (originariamente en Inglaterra y América ante todo, aceptadas después en Francia y otros Estados desde la Revolución francesa, meditadas filosóficamente en la época de la Ilustración, por ejemplo, por Kant). Intentaré formular sumariamente los puntos capitales. La libertad política, en el sentido de libertad política interior, tiene los siguientes caracteres:

1. La libertad del individuo es posible, si todos los individuos han de ser libres, solo en tanto que puede coexistir *con la libertad de los otros*.

Jurídicamente queda al individuo un margen de arbitrio (libertad negativa), por virtud del cual puede cerrarse y aislarse respecto a los demás. Pero *moralmente* la libertad exige justamente el abrirse a los demás, unos a otros, que puede desarrollarse sin coacción por amor y razón (libertad positiva).

Solo por la realización de la libertad positiva sobre la base

de la seguridad jurídica de la libertad negativa vale la tesis de que el hombre es libre en la medida que ve la libertad a su alrededor, es decir, en la medida que todos los hombres son libres.

2. El individuo tiene una doble pretensión: estar protegido contra la violencia y hacer valer su voluntad y su convicción. La protección está garantizada por el *estado de derecho;* el hacer valer su opinión es posible por la *democracia.*

3. Solo mediante la superación de la violencia por medio del derecho se puede realizar la libertad. La libertad lucha por el poder que sirve al derecho, y logra su finalidad en el *estado de derecho.*

Las leyes rigen igualmente para todo el mundo. Una modificación de las leyes no se produce más que por vías legales.

La autoridad de la ley regula el necesario empleo de la fuerza. Por tanto, no hay acciones policiacas de fuerza, salvo contra los transgresores del derecho, y aun esas han de estar aseguradas contra la arbitrariedad por virtud de formas legales. Por tanto, tampoco hay policía política especial.

La libertad del individuo está asegurada como libertad del cuerpo, de la propiedad, del domicilio. Si hay limitaciones es solo bajo condiciones establecidas legalmente para todos. Incluso el encarcelamiento deja a salvo derechos fundamentales; por ejemplo, no puede tener lugar una detención sin declaración de los motivos, sin interrogatorio dentro de un corto plazo determinado por la ley y sin suministrar al detenido los medios jurídicos para la protesta y la defensa en la mayor publicidad.

4. A la intangibilidad del derecho de la persona individual humana le pertenece el derecho de participar en la vida de la comunidad. Así, pues, un estado de libertad no es posible más que por la *democracia;* es decir, por la posible colaboración de todos en la formación de la voluntad general. Todos tienen oportunidad para hacerse valer según la medida de su educación política y la fuerza persuasiva de su convicción.

Todos se hacen valer con el mismo derecho en las votaciones electorales. El secreto de la elección está garantizado. La presentación de candidatos por grupos salidos del pueblo

no está limitada. Por virtud de las elecciones, que se repiten en plazos legalmente establecidos se constituye el Gobierno.

Por tanto, en las democracias el Gobierno puede ser derribado por la vía legal sin violencia, cambiado o reformado y así ocurre de hecho. En los regímenes libres democráticos es imposible que los mismos hombres permanezcan indefinidamente en el Gobierno.

A la protección del individuo contra la violencia corresponde la seguridad de todos ante el poder de un individuo. Ni siquiera el mayor servicio al Estado tiene por consecuencia la intangibilidad del poder de un individuo. El hombre siempre es hombre, y aun el mejor es un peligro cuando no está sometido a limitaciones. De aquí que exista una fundamental desconfianza contra el poder permanente, y de aquí que aun el más poderoso tenga que retirarse al menos por algún tiempo, en el cambio electoral. No hay divinización de los hombres, sino gratitud y respeto hacia aquel que en la situación madura de su poder se retira sin resistencia.

5. La formación de la voluntad se produce por resolución sobre la base del diálogo de unos con otros.

La libertad exige, por tanto, *discusión* libre e ilimitada. Esta tiene lugar en el horizonte más amplio sobre la base del conocimiento más completo posible; así, pues, exige la libertad que se conozca lo cognoscible, las noticias, los fundamentos de las opiniones y esto por toda la población. De aquí la libertad de Prensa, la libertad de reunión, la libertad de palabra. Se puede convencer y practicar la propaganda, pero en libre competencia. No puede haber limitaciones más que en tiempo de guerra, y aun en este caso solo respecto a la publicación de noticias, no a la manifestación de las opiniones. Hay también limitaciones por virtud de las leyes penales (defensa contra la injuria, la calumnia, etc.).

Todo se decide sobre la base del diálogo mutuo. El contrario político no es un enemigo. La libertad solo se mantiene cuando se está dispuesto a colaborar incluso con el contrario. No hay en principio ningún límite para la negociación (excepto con el delincuente); se trata precisamente de colaborar mediante la conciliación y el compromiso.

6. Libertad política es democracia, pero por virtud de

formas y grados que se han producido históricamente. Excluye el dominio de las masas (la oclocracia) que está siempre enlazado a la tiranía. De aquí la primacía de una capa aristocrática que continuamente se está formando y sustituyendo, salida de la población total por virtud del rendimiento, del mérito, del éxito, en la cual el pueblo se reconoce a sí mismo. No es una clase o un estamento, sino una «élite» política. Su formación mediante la educación, el acrisolamiento y la selección, que solo en parte puede ser guiada deliberadamente, es condición de una democracia libre. La democracia exige que ninguna «élite» se consolide y se convierta, de ese modo, en una minoría dictatorial. Debe estar sometida mediante elecciones libres a continua fiscalización, a la prueba de la confirmación, de tal modo que las personas gobernantes cambian, vuelven, resurgen o desaparecen definitivamente.

7. Para el encauzamiento de las elecciones y la formación de la «élite» política sirven los *partidos*. En un régimen libre hay necesariamente varios partidos; por lo menos, dos. Partido es, según su concepto y la significación de la palabra, una parte. En el régimen de libertad queda excluido que tengan la pretensión de ser el único partido. Un partido con pretensiones de totalidad contradice la libertad. Su triunfo aniquila la libertad. Así, pues, los partidos libres quieren que existan otros partidos. No quieren exterminarlos. Los partidos en cada caso derrotados forman la oposición, pero están siempre movidos por la co-responsabilidad para el conjunto. Tienen a la vista el momento en que por un cambio en el resultado de unas elecciones pase a sus manos el Gobierno. La existencia efectiva de una oposición es el signo imprescindible de un régimen libre.

8. A la técnica democrática va unida *una manera democrática de vivir*. La una sin la otra perecería muy pronto. Un régimen político libre solo puede sostenerse cuando la conciencia de la libertad en la masa de la población es sumamente sensible respecto a todas las realidades que atañen a esta libertad, de cuya conservación cuida celosamente, porque se sabe lo que ha costado conquistar esta libertad, tanto en el proceso histórico como en la autoeducación del pueblo entero.

La democracia no es posible sin liberalidad. Tiene que estar

conscientemente ligada a la libertad. De otro modo cae en la oclocracia y la tiranía.

9. La libertad política debe hacer posible toda la restante libertad del hombre. La política tiene como finalidad *la ordenación de la existencia empírica como base para la vida humana y no como su meta final.* Por esta razón en la libertad política hay dos cosas a la vez: la pasión por la libertad y la moderación respecto a los fines inmediatos. Así, pues, el régimen que procura al hombre la máxima libertad ha de limitar la ordenación jurídica a lo necesario para la existencia empírica. La política de la libertad se impurifica cuando en ella se mezclan otros motivos. Y la impureza de la política se convierte en fuente de falta de libertad.

10. Una nota distintiva del estado de libertad política es *la separación de la política y la concepción del mundo.* A medida que aumenta la libertad política van quedando excluidas de la política las luchas motivadas por ideas religiosas (confesionales) y las concepciones del mundo.

En la política se trata de lo que es común a todos los hombres, de los intereses de la existencia empírica independientes del contenido de una creencia, en los cuales todos los hombres se pueden entender para concederse mutuamente margen de acción mediante la ordenación, el derecho y el convenio.

Se pregunta entonces dónde se coloca lo que no es común a todos los hombres: concepción del mundo, creencia determinada históricamente, todas las tendencias especiales que deben tener su propio campo de acción. Pero lo común es precisamente esto solo: que tengan campo de acción.

Hay en el hombre el impulso de considerar su propia forma de vida como la única verdadera, de sentir toda existencia que no sea idéntica a la suya como un reproche, como un agravio, de odiarla. De aquí se sigue la propensión a imponer lo propio a todos los demás y configurar en la mayor medida posible el mundo según ello.

La política que alimente tales tendencias corre hacia la violencia, aumenta la violencia. No escucha, no discute, excepto para salvar las apariencias, sino que somete.

Pero la política, emanada de la voluntad de libertad del hombre, se domina a sí misma por modestia. Su finalidad está

limitada a los intereses de la vida empírica en cuanto que aspira a dar margen de acción a todas las posibilidades humanas que no son irremisiblemente enemigas de lo que es común a todos. Es tolerante hacia todo lo que no impulsa por virtud de la intolerancia a la violencia. Tiende a la constante disminución de la violencia.

Esta política está fundada en una creencia que quiere libertad. La creencia puede ser distinta por su contenido, pero es común a los hombres creyentes la seriedad absoluta respecto a la legalidad y rectitud de las situaciones y del acontecer en la sociedad humana. Solo los hombres devotos son capaces de la grandeza de la moderación y de la veracidad en la acción político-moral.

Como la política afecta, por así decir, a un plano inferior del ser humano, la existencia empírica, claro es que de ella depende todo lo demás —de aquí la responsabilidad y la pasión con que se entra en ella—; pero no afecta inmediatamente a los elevados bienes de la libertad interior, de la creencia y del espíritu. Lo único que hace es crear las condiciones para ellos.

Como la pasión de la política que se limita sobriamente a su sentido solo es posible por la creencia, han sido cristianos devotos los que han producido el mundo moderno de la libertad. La creencia no constituye el contenido de la política, sino su orientación.

Las concepciones de fe convertidas en guías de la política son funestas para la libertad. Pues el exclusivismo de la pretensión de verdad aspira a la totalidad y, con ello, a la dictadura y, por tanto, a la anulación de la libertad. En los estados de libertad política los partidos fundados sobre concepciones del mundo son, por eso, rechazados instintivamente y de hecho ineficaces. Movimientos de esta clase, son, en la política, enemigos de la libertad. Pues con combatientes por la fe no se puede hablar. Pero en la política se trata precisamente de que todos hablen entre sí y aprendan a ponerse de acuerdo sobre los problemas de la existencia empírica, en los cuales todos los hombres pueden unirse, superando todas sus diferencias de fe, concepción del mundo e intereses.

11. La conservación de la libertad supone un *ethos de la*

vida colectiva que se ha convertido en Naturaleza cotidiana: sentido para las formas y las leyes, maneras naturales y humanas de trato, deferencias y prestación de auxilio, constante atención al derecho de los demás, disposición nunca rehusada al compromiso en las cuestiones de la mera existencia empírica, ninguna opresión sobre las minorías. En este *ethos coinciden* todos los partidos eficientes en los regímenes libres. Aun entre conservadores y radicales impera una solidaridad para asegurar los elementos comunes que les unen.

12. La libertad queda asegurada por una *Constitución* escrita o no escrita. Sin embargo, no hay ninguna maquinaria absolutamente segura para mantener la libertad. De aquí que en los regímenes libres exista la preocupación de defender como intangible, incluso contra las mayorías transitorias, algo esencial: la libertad misma, los derechos humanos, el estado de derecho. Este elemento intangible debe quedar sustraído incluso a una decisión por elecciones y votaciones. Debe haber instancias (repetición de las resoluciones con bastante diferencia de tiempo para dar lugar a la reflexión, plebiscito, tribunal sobre la constitucionalidad de las leyes y disposiciones) que puedan actuar cuando las mayorías olvidan momentáneamente la base de su común libertad política. Pero tales instancias solo pueden ser realmente eficaces cuando actúan en coincidencia con el *ethos* político del pueblo. Ambos tienen que impedir en común que la democracia sea aniquilada por medios democráticos, que la libertad sea suprimida por medio de la libertad. Así, pues, ni la vigencia absoluta y abstracta de la técnica democrática; ni, por tanto, la mecánica mayoría por sí sola son, en todos los casos, el auténtico camino para la expresión de la permanente y auténtica voluntad popular. Aunque estas técnicas democráticas son válidas las más de las veces, se necesita, empero, una limitación allí, y solo allí donde los derechos humanos y la libertad misma están amenazados. Entonces, en los casos límites, los principios deben quedar suspendidos para salvar los principios.

No puede haber tolerancia para la intolerancia cuando esta no puede ser considerada con indiferencia como innocua extravagancia privada. No puede haber libertad para destruir la libertad.

———

13. *No existe una situación de libertad política democrática definitiva capaz de satisfacer a todos.* Constantemente surgen tensiones cuando el individuo queda limitado más de lo que es necesario para asegurar iguales posibilidades a todos, cuando se limita la libre competencia, salvo para evitar evidentes injusticias, cuando la desigualdad natural de los hombres y el merecimiento por el esfuerzo y el trabajo no ven reconocido su derecho, cuando muchos ciudadanos no reconocen en las leyes del Estado la justicia de la que ellos, hasta donde alcanza su esfera de acción, ya viven.

Democracia significa que cada cual llegue a valer según su capacidad y sus merecimientos. Estado de derecho significa la aseguración de esta posibilidad y, por tanto, la necesidad de transformar esta seguridad legal conforme a la situación y la experiencia, pero sin violencia; por el contrario, mediante formas jurídicas.

Nunca la voluntad de justicia se siente plenamente satisfecha. A la vista de los peligros que amenazan la libertad política soporta muchas cosas. La libertad política siempre cuesta algo y a menudo mucho en renuncias personales, en moderación personal, en paciencia. La libertad del yo no experimenta ninguna limitación por mermas en la justicia dependiente de la política, siempre que sea posible la lucha legal por la justicia, aunque sea larga y a menudo se fracase en ella.

Para los puestos y cargos que deciden la marcha de las cosas son indispensables siempre *elecciones* por parte de la *población.* La *democracia formal* —el sufragio libre, igual y secreto— no es, sin embargo, ninguna garantía de la libertad; antes bien, es a la vez su amenaza. Solo sobre ciertos supuestos característicos —un *ethos* de la vida colectiva, una educación en el diálogo mutuo para resolver los problemas concretos, la defensa absoluta de los derechos fundamentales y humanos, la fundamentación en la gravedad de la creencia— puede confiarse en ella. Sobre todo cuando sin preparación, sin educación previa, es impuesta repentinamente, puede tener la democracia no solo consecuencias oclocráticas, con la tiranía como resultado final, sino que ya de antemano, puesto que la población no sabe verdaderamente lo que elige, lleva al Poder una camarilla de azar. Los partidos fracasan entonces.

En lugar de ser órganos del pueblo son organizaciones autónomas que, en vez de una «élite», llevan a la cima «parlamentarios» rutinarios y espíritus subalternos.

La forma en que queda defendido el sentido de la democracia contra la oclocracia y la tiranía, contra las camarillas de partido y la subalterneidad espiritual, es cuestión vital para la libertad. Son menester *instancias que refrenen* las tendencias suicidas de una democracia formal. La absoluta soberanía de la mayoría de cada momento necesita estar limitada por algo estable; pero esto, a su vez —puesto que siempre son hombres los que ejercen tales funciones—, depende en definitiva de la humanidad nacida de la población y de su auténtica voluntad de libertad. Por ella, en definitiva, tendrían que ser elegidas a su vez esas instancias refrenadoras; pero de tal suerte que fuesen eliminados los partidos para evitar su omnipotencia.

14. Todo depende de las *elecciones*. Conocidos son el sarcasmo con que se habla de la democracia y el menosprecio hacia las decisiones electorales. No es nada difícil ver sus notorios defectos y descarríos y considerar absurdos un resultado electoral o una decisión mayoritaria en determinados casos.

Contra eso hay que afirmar, desde luego y repetidamente, que no hay más camino hacia la libertad que el que pasa por la población. Solo un radical menosprecio hacia los hombres, de los cuales el menospreciador y sus secuaces se exceptúan, puede preferir el camino de la tiranía. Este camino conduce mediante el nombramiento, por ellos mismos, de grupos aislados, al dominio sobre esclavos que son considerados como menores en su intención de querer ser libres y a los cuales se les ahorma mediante la propaganda y se les rodea de bambalinas y bastidores. De esta suerte se produce en el caso más favorable el azar de una dictadura humanitaria.

Ambos, el demócrata y el tirano, se dirigen igualmente al pueblo. El mundo ha entrado en una edad que todo aquel que quiera gobernar debe adoptar esa forma de hablar. Al pueblo se dirige lo mismo el demagogo falaz y malvado que el generoso y el que sirve a la libertad. Cuál es el que tendrá éxito, eso solo el pueblo puede decirlo en cada caso; con ello decide también de sí mismo.

Pero aunque sea el pueblo quien en definitiva decide, ha

de hacerse lo posible para inducirle a tomar las decisiones debidas. La tiranía inventa métodos, por virtud de los cuales la pregunta al pueblo no es más que mera apariencia entre el estrépito público y por los cuales los hombres (para aprovecharlos como instrumentos utilizables) aprenden a vivir sin capacidad de juicio. En cambio, la democracia —puesto que la decisión electoral es la única legitimidad que todavía queda— trata de promover la elección justa para que se exprese la verdadera, permanente y esencial voluntad del pueblo.

A la larga, este es el único método para enseñar a todos los hombres a despertar su verdadera voluntad al hacerlos conscientes por reflexión de esa su voluntad. A los hombres no se les ha de enseñar solamente, al modo escolar, destreza y conocimientos técnicos (por los cuales, cuando no hay otra cosa, se convierten en instrumentos utilizables de la esclavitud con la consigna fascista de «creer, obedecer, combatir»). Los hombres necesitamos formarnos mediante el pensamiento y la inteligencia críticos; necesitamos el mundo histórico y filosófico para ser independientes y capaces de discernimiento. La población en su totalidad ha de ser elevada, en un proceso cada vez más intenso, a grados más altos de cultura, del medio saber al saber cabal, del pensamiento azaroso del momento al pensamiento metódico, para que cada uno pueda remontarse del dogmatismo a la libertad. La esperanza para el desarrollo de la mayoría es que en las decisiones electorales acierte consciente y reflexivamente con lo mejor.

Otro camino es la educación práctica del pueblo por sí mismo, mediante la participación del mayor número en las tareas concretas. De aquí que la administración municipal libre y responsable sea indispensable para la formación de un *ethos* democrático. Solo lo que se ejercita prácticamente en la vida dentro de la esfera más pequeña y más inmediata puede hacer capaces a los hombres para aquello que deben realizar democráticamente en esferas cada vez mayores y máximas.

El tercer camino es la organización del proceso electoral mismo. La forma de elección es de suma importancia: así la manera de votar (por candidatos individuales o por listas), la valoración del resultado (mayoría o proporcionalidad), la elección directa o indirecta. No hay en absoluto un único

modo justo de elegir. Pero el modo de elegir puede determinar la marcha de las cosas.

Tocqueville había comprendido el profundo sentido del sometimiento a la mayoría a la vista de los acontecimientos de la Revolución francesa. Cuando se adoraba la razón humana, se confiaba ilimitadamente en su omnipotencia y se transformaban a discreción leyes, instituciones y costumbres, en el fondo tratábase mucho menos de la razón humana que de la propia razón. «Nunca se ha mostrado menos confianza en la sabiduría general que la que manifestaron aquellos hombres.» Despreciaban a la multitud casi tanto como a Dios. «El verdadero y respetuoso sometimiento a la voluntad de la mayoría les era tan extraño como el sometimiento a la voluntad divina. Desde aquella época casi todos los revolucionarios han mostrado este doble carácter. Se está muy lejos de aquel respeto que los ingleses y americanos manifiestan hacia la opinión de la mayoría de sus conciudadanos. En ellos la razón es orgullosa y completa la confianza en sí mismos, pero jamás insolente y presuntuosa; de aquí que les haya llevado a la libertad mientras que la nuestra no ha hecho más que inventar nuevas formas de esclavitud.»

Contra la elección se formula desde hace tiempo una objeción: un voto es poco menos que nada. No vale la pena. El procedimiento corrompe el gusto por la publicidad. Rebaja la conciencia de hacer algo con sentido. Aquí hay, en efecto, un punto esencial que debe meditar el hombre democrático moderno. Un voto es poco menos que nada; pero la decisión se produce por la suma de todos los votos, cada uno de los cuales es un voto. Por tanto hoy debemos pensar lo siguiente: Yo voto con toda seriedad y plena responsabilidad y, sin embargo, sé, al mismo tiempo, lo poco que significa el individuo. La modestia nos es necesaria, y en ella la exigencia de hacer cuanto sea posible. La casi absoluta impotencia del voto del individuo está enlazada con la voluntad de que las decisiones de estos individuos en su totalidad lo determinen todo.

15. Pero ¿y si un pueblo *no quiere de hecho libertad, derecho, democracia?* Esto no parece posible cuando se sabe claramente lo que se quiere, sino tan solo en la obnubilación producida por las desdichas y las pasiones.

Pero aquí está la permanente puesta en cuestión de la libertad. Es menester *la preocupación de todos por la libertad.* Pues la libertad es el bien más costoso, que nunca advierte por sí mismo ni se conserva automáticamente. Tan solo puede ser conservado allí donde está presente en la conciencia y se recibe sintiéndose responsable de ella.

Así, pues, la libertad está siempre a la defensiva y, por tanto, en peligro. Allí donde una población ha dejado de presentir el peligro es que la libertad ya casi ha desaparecido. La autoridad cae con demasiada facilidad en la falta de libertad y su organización de la violencia.

16. Contra el ideal político de la libertad hay, como contra todo ideal, poderosas refutaciones nacidas de la realidad: la libertad se ha mostrado como imposible. Pero la libertad del hombre es, a su vez, el origen a partir del cual puede hacerse real para la experiencia lo que se tenía por imposible por virtud de las experiencias anteriores.

La diferencia estriba en si elegimos el camino de la libertad partiendo de la creencia en Dios y con la conciencia de los deberes de la dignidad humana y nos mantenemos con ilimitada paciencia y perseverancia a través de todas las desilusiones, o si, en el subvertidor triunfo de la pasión nihilista, nos abandonamos al destino de ser destruidos en nuestra esencia como hombres por otros hombres.

La nota característica de un estado libre es *la fe en la libertad.* Es suficiente que se intenten aproximaciones al ideal de la libertad política y que sean alcanzadas, aunque sea con grandes deficiencias. De ahí surge el estímulo alentador para el futuro.

* * *

Cuando contemplamos el curso de la historia universal advertimos que la libertad política de los hombres es rara, incluso excepcional. En la mayor parte de la humanidad y de la historia no existe libertad. Atenas, la Roma republicana, Islandia, son esas excepciones. Y la excepción mayor, más eficiente, más considerable, es Inglaterra junto con los Estados Unidos de América. De ellas partió el influjo que libertó a

los Estados continentales, pero solo en parte y sin la fuerza de la afirmación reflexionada a diario de la Libertad.

La libertad política es un fenómeno occidental. Cuando se compara con los fenómenos *indo* y *chino* aparece en estos dos espacios culturales la libertad como algo casual, personal, sin principio básico y sin la continuidad de un pueblo. De aquí que se pueda preguntar si la libertad política es condición para todo elevado ser del hombre. A la vista de la historia, la respuesta tiene que ser negativa. Aun sin libertad política ha sido posible una gran vivacidad espiritual, una creación. una profunda vida anímica. Nosotros, que consideramos la libertad política como lo deseable, y ya no podemos separar la libertad política de la idea del ser humano, vemos toda la cuestión de la historia universal reducida a lo siguiente si partiendo del Occidente llegará a ser realizado o no algo que sea como libertad política para la educación de toda la humanidad. Sabemos que en Occidente la falta de libertad política ha sido inculpada de ser también la causa de la decadencia espiritual, desde que Tácito y Longinos en la Roma del siglo I, cuando se advirtió la pérdida de la libertad y el despotismo de la monarquía cesarista, escribieron: la vida espiritual solo es posible en la libertad política. Pero para la concepción comparativa total, subsiste el sentido de la historia, que es poner de manifiesto, bajo las más variadas condiciones de las organizaciones del poder, lo que el hombre puede ser.

Voluntad de poder y violencia están siempre a punto de engranar una con otra. Comienzan en situaciones débiles sin otra pretensión que el alivio de las difíciles circunstancias de la existencia; después, con la pretensión de libertad e igualdad de derechos; más tarde, de preponderancia, seguridad para sí propias, y dominio (siempre en nombre de intereses generales cualesquiera); finalmente, el capricho de la propia majestad.

En la vida diaria, la fuerza combate de continuo con la libre razón. Toda palabra imperativa que corta la discusión, la arbitrariedad irracional que provoca la rebelión, la decisión unilateral, la orden que no se limita a lo convenido y a la correspondiente esfera de competencia, todo esto inicia ya en la atmósfera privada de la casa, en el trabajo colectivo de

las oficinas, la violencia que, al fin, tiene que estallar como guerra, porque en tales condiciones el hombre ya se ha preparado y adecuado para ella.

A la vista del poder y de la violencia no cabe engañarse. Los proyectos teóricos de una justa ordenación mundial que no tengan en cuenta esa realidad no sirven para nada. Pero cuando se tiene en cuenta esa realidad, entonces se tiende a una falsa alternativa:

O vivir sin emplear la fuerza, según la tesis de «no resistir al mal», dispuesto a aceptar todas las consecuencias y sufrir y perecer sin lucha, o reconocer la violencia como una condición efectiva de la existencia, considerarla como un factor en la política y, por tanto, aceptar también el mal de la violencia y afirmar la inevitabilidad de la política.

Ambas posiciones son lógicamente unívocas y en apariencia consecuentes; pero si se las mide por las tareas propuestas al hombre no son más que una manera de eludir el problema. Pues la voluntad de emplear la fuerza al servicio del derecho, de convertir la fuerza en fuerza controlada jurídicamente, de apelar en la política al impulso de elevación y no solo a los intereses, de buscar el camino mediante las fuerzas más nobles del hombre, esta voluntad no es lógicamente unívoca, no se la puede poner acabadamente en proyecto ante los ojos. Tan solo históricamente puede encontrar su camino.

Las unilateralidades fijas son siempre una negación. Pero la verdad no es una justa ordenación del mundo, que aportase la síntesis (tal ordenación justa y definitiva del mundo no le es dada al hombre), sino la libertad del querer en el abierto espacio de la realización infinitamente posible del mundo. Podemos decir que el espíritu tiene un defecto: que no llega a ser poder, y el poder, el defecto de que no enlaza con la raíz profunda del ser humano. El espíritu es impotente y el poder es malo. Pero en esta tensión está el camino históricamente infinito de hacer que la fuerza se convierta en elemento del derecho y de fundamentar la existencia de tal modo que sea el suelo para la libertad del hombre.

Lo que a continuación exponemos como socialismo y unidad del mundo está fatalmente enlazado con el pragmatismo del poder. La creencia tiene otro sentido distinto. Una creen-

cia que como tal entra en el pragmatismo del poder ya está perdida como creencia. La creencia solo se desarrolla como verdad en el espacio de la libertad sin violencia. Pero, además, es la base decisiva para la seriedad con que hay que tomar la práctica y, en ella, las ideas del socialismo y de la unidad del mundo.

II. Las tendencias fundamentales

A. Socialismo

1. *Fuentes y concepto del socialismo*

Diversas fuentes alimentan el pensamiento socialista y conducen desde hace más de cien años a exigencias que únicamente juntas pueden ser satisfechas con éxito. Son las siguientes:

La técnica exige organización del trabajo. La técnica maquinista, como tal, exige el manejo y dirección de grandes empresas, la comunidad del trabajo coordinado.

Todos los hombres deben ser provistos de los necesarios bienes de consumo. Todo hombre tiene derecho a que se haga posible su existencia.

Todos los hombres exigen justicia y poder concebir, expresar y defender con toda conciencia su derecho. La justicia se refiere tanto a la carga de trabajo como a la participación en los productos disponibles del trabajo.

Nadie puede hoy sustraerse a estas exigencias. Lo difícil no es justificarlas, sino la manera de realizarlas.

Llámase hoy socialismo a toda manera de pensar, a toda tendencia y todo plan que tiende a la ordenación del trabajo y de la vida colectivos bajo la norma de la justicia y de la negación de privilegios. Socialismo es la tendencia universal de la humanidad actual a una organización del trabajo y de la participación en lo producido que haga posible la libertad de todos los hombres. En este sentido casi todos los hombres

son hoy socialistas. Exigencias socialistas se encuentran en todos los partidos. El socialismo es el rasgo fundamental de nuestra época.

Pero lo que hasta ahora llevamos dicho es demasiado poco para definir el verdadero socialismo moderno. Este parte ciertamente del principio de la justicia; pero en la forma de marxismo (comunismo) parte también de un conocimiento total del curso de la cosas humanas. Por virtud del método de la dialéctica histórica, que se pretende científica, concibe como fatal e inexorable la realización del comunismo. La verdadera acción del comunista descansa en la certidumbre de esta forzosidad que él no hace más que acelerar. Según la idea y el propósito de sus creyentes, la consecuencia del comunismo no es solamente la justicia del orden humano, sino la transformación del ser mismo del hombre. Desde la enajenación de sí mismo que ha experimentado por virtud de la separación de clases, el hombre volverá a recobrar su propia esencia en la sociedad sin clases con una libertad y una fertilidad espiritual nunca vistas, gozando de la dicha de la armonía en la solidaridad general.

El comunismo científico es un fenómeno típicamente moderno, en cuanto que funda la salvación del hombre en la ciencia, tal como él la entiende. No necesita de ninguna otra cosa.

Según la concepción dialéctica de la historia, en esta marcha hacia la meta es inevitable como fase de transición una época de suma miseria. La realización pacífica del comunismo por renuncia de los capitalistas y por avenencia libremente negociada para constituir la nueva sociedad se considera imposible a causa de la disposición espiritual determinada en los potentados capitalistas por el dominio de su clase. La dictadura del proletariado es el punto de viraje para el establecimiento de la justicia y la libertad.

Para ello lo primero que se necesita es el poder que, en la crisis del capitalismo, cae en manos de la dictadura; lo segundo, la planificación sobre la base de la ciencia.

2. *Poder*

Las ideas pueden engañar, como si lo que es verdadero y justo tuviera también que acontecer. La idea que se tiene por verdadera puede llevar a pensar equivocadamente que su exactitud como idea fuerza por sí misma también a su realización. Las ideas suscitan ciertamente motivos, pero solo se hacen valer en el curso real de las cosas bajo las condiciones de las fuertes realidades de poder. El socialismo únicamente puede realizarse mediante el poder, que permite aplicar la fuerza en caso de resistencia.

La manera cómo la energía del pensamiento socialista se enlace con el poder, cómo lo emplee, cómo lo venza y se apodere de él, es decisiva para la libertad humana en el porvenir. Para conquistar la libertad en la justicia, el socialismo tiene que unirse a las fuerzas que salvan al hombre de la violencia, tanto contra el capricho de los déspotas como contra el capricho de las masas constituidas en mayorías momentáneas. Esto solo ha acontecido desde siempre por medio de la legalidad.

Los principios de la libertad desarrollados en Occidente están en peligro. Solo un socialismo que los haga suyos puede ser un socialismo de la libertad. Solo este socialismo será concreto y humano, porque es el único que evita las abstracciones de la doctrina, obrar según las cuales significa entrar en el camino de la esclavitud: al exigir la justicia el dominio de todos, produce imprevistamente el dominio de las masas en manos de demagogos, que se convierten rápidamente en déspotas, hacen esclavos a los demás y fundan la vida en el temor. Este es el camino por el cual el creciente miedo de los déspotas fuerza a aumentar el terror, porque siempre viven recelosos y desconfiados y por su acción hacen vivir a todos en temor y recelo, puesto que todo individuo se siente constantemente amenazado.

El poder, que se enseñorea del socialismo en vez de servirle, crece por virtud del carácter planificador, implicado esencialmente en el socialismo, cuando conduce a la planificación total.

La planificación solo es posible mediante el poder; la planificación total, solo mediante el poder absoluto. En cuanto

que la ley permite acumular capital a voluntad se hace posible la formación de monopolios que confieren poder, tanto sobre los consumidores como sobre los trabajadores y empleados de las empresas monopolizadoras, puesto que nada queda fuera en el campo de la respectiva posibilidad de trabajo; el despido significa aniquilación. La planificación total solo existe por virtud del Estado, que dispone de poder absoluto o, por virtud de esa misma planificación, adquiere un poder infinitamente superior al de cualquier monopolio en la economía capitalista, un poder de unas dimensiones y una exclusividad, hasta en la vida privada, como nunca ha existido todavía en la historia.

3. *Planificación y planificación total*

El problema de la planificación agita los espíritus en todo el mundo. Por todas partes vemos enormes planificaciones y su realización efectiva.

Planificación es toda organización dirigida a un fin. En este sentido la planificación pertenece desde siempre a nuestra existencia humana. Sin plan, conforme al instinto viven los animales. Para orientarnos en las múltiples clases de planes establecemos algunas diferencias:

¿Quién planifica? Puede ser la iniciativa privada en empresas que compiten con otras empresas privadas —el límite es la coalición de todos los interesados de una rama en monopolio, en corporaciones, con objeto de eliminar toda competencia. También puede planear el Estado. El Estado puede limitarse en su planificación a regular la libre iniciativa, o bien puede incautarse de las empresas que ya tienen de antemano carácter de monopolios. Se alcanza el límite cuando el Estado mediante la planificación total lo toma todo bajo su propia dirección.

¿Qué es lo planificado? Puede ser una empresa aislada, o la economía en su conjunto, o la ordenación total de la existencia humana en general.

* * *

Las planificaciones modernas comenzaron en la economía, y en ella es donde todavía tienen hoy su campo propio. El origen de la economía planificada fue la necesidad y penuria. Al principio, la cooperación humana en la economía se desarrolló en conjunto sin plan. El plan surgió de una situación desdichada, del peligro en que estaban el proceso de trabajo y la empresa entera, y fue menester preguntarse cómo se puede mejorar, cómo se puede salvar.

Solo a fines del siglo XIX se constituye la economía mundial. En contraposición a las economías anteriores, que se bastaban a sí mismas, autárquicas por tanto (a las cuales, por virtud del comercio, los artículos superfluos de mayor lujo llegaban para los pocos bienhabientes), todos los pueblos, en su creciente prosperidad, se tornaron entonces dependientes unos de otros por virtud del cambio de primeras materias y productos de gran consumo.

Con estas nuevas interdependencias se presentaron perturbaciones, al principo inconcebibles para la mayoría (cuando, por ejemplo, el precio del trigo y, por virtud de sus fuertes oscilaciones, la prosperidad de la agricultura dependían del volumen de la cosecha en Canadá o Rusia). Con la penuria surgió la petición de socorro al Estado. Todos los interesados —a veces en contraposición entre sí— querían ser protegidos por el Estado. La consecuencia fue el establecimiento de barreras, prohibiciones que comenzaron por los derechos de aduanas y las regulaciones de exportación para terminar con la nueva autarquía deliberada de los regímenes totalitarios.

Mientras duró la paz, esta situación persistió dentro de moderadas proporciones, pero se convirtió en total durante las dos guerras mundiales. La alternativa de las posibilidades visibles desde ahora es en esquema la siguiente: El progreso (implanificado en su conjunto, racional en lo limitado) de toda la creciente economía mundial por el comercio en el mercado libre supone, como condición, la paz mundial y tiene la paz por finalidad; la compulsión planificada, en conjunto aparentemente racional, pero de hecho acompañada de creciente pobreza, que interrumpe el comercio o se pone bajo la protección del Estado y solo tiene en cuenta los propios intereses momentáneos de cada Estado, es la con-

secuencia de la guerra mundial y, a su vez, tiende a una nueva guerra.

En suma: cualquiera necesidad es el origen de la planificación. La necesidad suma, la necesidad bélica, es la fuente de la planificación total.

El sentido y el derecho de tal planificación, hecha para el caso de necesidad y apuro, son transformados entonces a causa de que la voluntad de poder del Estado —la voluntad de defensa o de conquista— alcanza, por virtud de la planificación total, el máximo de energía en cada momento. A ello corresponde la imposición de la mayor escasez en beneficio de la fabricación de armas. Toda la existencia queda puesta a la carta de la conquista guerrera, que es lo único que puede salvar de la propia bancarrota mediante el despojo de otro. Lo que es adecuado para la contingencia guerrera queda establecido como estado permanente para una guerra que se proyecta o se teme.

De esta suerte surge inmediatamente un nuevo motivo. El estado de poder absoluto, a que obligó la guerra, debe ser aceptado como estado permanente de absoluto dominio en tiempos de paz. Mientras que el primer motivo veía en la guerra el estado normal para el cual la paz no es más que la preparación, para el segundo parece ser la paz el estado normal; pero en esta paz la mayor dicha para todos, la justicia, lo que es necesario por naturaleza debe ser realizado por virtud del plan total como estado permanente, y, por tanto, también ha de ser establecida una dominación absoluta. En este modo de pensar se han deslizado algunas ideas equivocadas:

1) En el apuro y penuria de una guerra o de una catástrofe natural, la planificación total del suministro y repartición de los medios de vida es notoriamente el único medio de organizar justamente la escasez, puesto que todos reciben un poco y lo mismo. Pero este sistema, justificado en tal caso para ciertos fines limitados en una situación anormal, es transferido después a la totalidad de la economía, del trabajo, de la producción, del abastecimiento, y desde ahí se extiende aún más allá, a toda la existencia del hombre. La forma en que se remedia una penuria se convierte en forma de la vida en general.

2) Se cree que la técnica maquinista exige, por su propia esencia, la dirección por un Estado omnipotente. Sin embargo, la necesaria organización en gran escala de la técnica tiene sus límites más allá de los cuales desciende su capacidad de rendimiento. Las organizaciones gigantescas se hacen rígidas, solo aspiran a mantenerse, a no cambiar, se convierten en monopolios hostiles a las nuevas invenciones. Solo en la lucha de la competencia, libre de prescripciones legales, se puede esperar confiadamente el desarrollo y el progreso, la busca y ensayo de innovaciones, la perspectiva de nuevas oportunidades; solo en ella se alcanza el éxito por virtud de la completa tensión de todas las fuerzas espirituales, porque cuando fallan, en seguida amenaza la bancarrota.

3) La exigencia de justicia se revuelve contra la miseria y la injusticia flagrante que se ha producido en la economía libre de la época liberal. Aquí se reprocha al principio liberal lo que se ha producido en el pensamiento «liberalístico» por nocivas confusiones en servicio de intereses egoístas. Como ha mostrado W. Lippmann, la teoría «liberalística» ha confundido los privilegios de las corporaciones (que de hecho pueden ser suprimidos) con los derechos del hombre, que son inviolables —ha confundido la inmunidad de las personas jurídicas, que solo es limitada, con la invulnerabilidad de la persona natural— ha confundido la propiedad de los monopolios con la propiedad privada. La lucha justificada contra los errores del pensamiento «liberalístico» no debe convertirse en lucha contra la liberalidad misma.

4. *La imagen de la economía: ¿Libre concurrencia o economía planificada?*

La economía planificada existe allí donde la competencia y el mercado libre están limitados o suprimidos. Comienza en las grandes Empresas, que, al formar un *trust*, establecen un monopolio y desde ahí pasa a economía de Estado.

Para la economía se plantea esta cuestión: ¿Economía de mercado o economía planificada? Qué es más eficaz: la razón de todos, que cobra realidad en el juego mutuo de las inicia-

tivas libres en la competencia, o la razón de algunas cabezas técnicas que realizan la dicha general mediante la planificación total? ¿Es preferible el riesgo en el mercado y la decisión en la competencia o la dirección por una burocracia que hace los pedidos y distribuye el trabajo y la ganancia? ¿Quién debe ser el juez: el mercado donde por virtud de la lucha de la competencia se producen éxitos y fracasos o las disposiciones unilaterales de hombres ejecutivos por el intermedio de la burocracia?

En la libre competencia cada cual puede hacer valer sus productos, sus servicios, ideas, creaciones, cuando encuentra un público para ellos. Lo que rige es el gusto, la necesidad, la voluntad de todos con su enorme variedad. Quien decide es la población total, y en ella también una pequeña minoría. En vez de la monotonía hay una infinita variedad. El espíritu especial puede formarse su especial contorno. En la competencia se desarrolla el estímulo. El *agon* conduce siempre al rendimiento más alto posible.

La discusión sobre este tema se desarrolla al principio en la esfera económica. En ella, planificación total significa supresión del mercado en favor del cálculo y determinación estadísticos del trabajo, de la producción y la distribución según el saber de ciertas personas empleadas a ese objeto, según sus finalidades y su gusto. Entonces se ensalza una economía racional que cubre las necesidades contra la economía del mercado libre, a la que se cataloga como economía de la ganancia.

Pero, desde el terreno económico, la planificación total se extiende notoriamente de modo indirecto a la regulación de toda la vida humana, incluso al mundo de la creación espiritual, que de todas las actividades es la más dependiente de la iniciativa libérrima de los individuos, y se asfixia cuando se la somete a una regulación planificada. En el mundo liberal pudo influir el gusto de Guillermo II, aunque nunca pasó de ser cosa privada en definitiva, si bien hinchada por medios económicos y complacientes organismos del Estado, dentro de una vida espiritual mucho más amplia y no afectada por él, para la cual era objeto de menosprecio o irrisión. Pero, en el mundo totalitario, el gusto de Hitler determinaba quién podía pintar y quién no.

Cesa la libertad de los individuos para elegir lo que prefieren para sus necesidades; cesa la variedad de la oferta y de la posibilidad de buscarlo si algo agrada a cualquier hombre. Por ejemplo, las obras de Kant solo son para pocos, no hay lugar para ellas en una economía planificada, en la cual solamente deciden a la larga las necesidades de la masa juntamente con el capricho de los poderosos o la doctrina de una dirección estatal, la cual, sin embargo, también pudiera ordenar imprimir las *Críticas* de Kant en ediciones para las masas. La incalculable multiplicidad de las necesidades libres hace posible junto al mal gusto de las masas el buen éxito de los mejores hombres creadores, todavía desconocidos, porque hay grupos que responden adecuadamente, desean y compran. En cambio, en la economía planificada hay que establecer como supuesto una lista de artículos, orientada según las necesidades de las masas. En lugar de decidir los hombres sobre lo que debe prosperar y desarrollarse espiritualmente, deciden cabezas burocráticas.

Pero se ha patentizado que no se puede refrenar la planificación total económica limitándola a la esfera de la economía, sino que se hace universal para la vida de los hombres. La regulación de la economía lleva a la regulación de toda la vida por las consecuencias de la forma de vida que engendra.

Quien desea la libertad económica, confiado en la marcha que siguen las cosas cuando se estimulan todas las fuerzas humanas por medio de la competencia, reclama que prosiga siempre adelante la supresión de trabas, la apertura de las fronteras de los Estados, el establecimiento del libre comercio universal. Se hace una imagen del futuro posible en que disminuye la burocracia.

Pero quien a la vista del desorden, de las imprevisibles crisis económicas, la disipación de la fuerza de trabajo y la sobreproducción, de la competencia que se va haciendo estéril, de la desdicha del paro y del hambre, junto a la posibilidad técnica para la riqueza, espera la salud mediante la planificación total, este pide, en cambio, una concentración cada vez mayor del poder hasta que todo sea regulado desde una central.

Frente a esta alternativa se ha dicho que ambos términos son erróneos, que la verdad está en el camino medio con exclu-

sión de los extremos. Pero trátase aquí, sin embargo, de una decisión fundamental: decidir a cuál de las dos posibilidades se le da la primacía. Según adonde se incline la decisión, el otro punto de vista queda subordinado de suerte que pierde su totalitarismo.

En la *economía libre de mercado* no hay modo de progresar sin una amplia planificación —aunque en este caso limitada—, en la cual está incluido el *laissez-faire* y el restablecimiento de las condiciones bajo las cuales puede existir la competencia como método de selección y acreditamiento. El plan de no planear crea marcos y posibilidades por virtud de leyes.

Hay además zonas en las cuales la planificación para esferas reducidas alcanza una totalidad relativa por eliminación de la competencia; por ejemplo, en los servicios públicos, como ferrocarriles y correos, en las explotaciones de las primeras materias, en que solo interesa la cantidad, como las minas de carbón, etc. La libertad persiste todavía en este caso porque el acceso a las primeras materias queda abierto por igual a todos y no existe repartición selectiva a clientes deseados.

Sobre el supuesto de un país dotado abundantemente de medios de producción, a diferencia del estado de penuria en un país perturbado por la guerra, la cuestión es dónde y en qué medida tiene sentido la planificación mediante la regulación económica de las mayores organizaciones. En modo alguno es el máximo efecto útil el único criterio de medida. En beneficio de la libertad puede soportarse incluso el peligro de crisis y penuria cuando la necesidad llega a ser absolutamente apremiante, porque amenaza a la existencia. Pero si se llega a planear, entonces cabe la alternativa de planificación estatal o planificación organizada privadamente. Los monopolios no pueden quedar sustraídos a una intervención estatal legalmente limitada, si ha de ser protegido el interés general. En vista de la irrentabilidad de las explotaciones estatales, el descenso del rendimiento de trabajo en ellas, el peligro de la rutina por la burocratización, sigue en pie la cuestión de hasta qué punto la planificación por monopolios privados bajo una regulación en que la propia industria se controla a sí misma alcanza mejor el fin propuesto que la planificación total. La norma para juzgar sería ver la manera de evitar el peligro de

que se pierda el estímulo de la competencia natural y que quede sustituido por el terror estatal de la compulsión al trabajo con supresión del derecho de huelga, de la libertad de domiciliación y de todas las iniciativas con que cuenta el trabajador para procurar la justicia que, sin embargo, jamás se alcanza definitivamente.

La organización y planificación que produce inevitablemente el aparato técnico, si es que ha de trabajar con éxito, no parece inconciliable en principio con la libre competencia, el estado de derecho y la libertad humana en general.

La planificación total: Como anula los estímulos humanos en la lucha de competencia, trata de restablecer esa pugna, convirtiéndola, por ejemplo, en una competencia por el mayor rendimiento. Pero el principio del libre *agon* queda entonces suprimido. El juez ya está instituido; la decisión no resulta de la esencia de la cosa por virtud del que sabe de ella. Ciertas propiedades que tienen poco que ver con el asunto son las preferidas en la elección. La iniciativa puede ser estimulada, pero queda bajo condiciones que la limitan. El conjunto se encamina a la indolencia de la fatiga sin esperanza de abrirse un camino propio mediante la propia obra.

Ante nuestros ojos se presentan dos grandes tendencias, entre las cuales, como orígenes de nuestras decisiones, se ha escogido ya siempre que actuamos claramente:

O estamos ante el destino en la libre elección y tenemos confianza en los albures del libre juego de las fuerzas, aunque en él se produzcan frecuentemente absurdos, puesto que queda la posibilidad de corregirlos.

O estamos ante el mundo planificado totalmente y dirigido por hombres con su ruina espiritual y humana [11].

5. *El instrumento de la planificación: la burocracia*

Donde hay empresas que actúan ordenadamente con grandes masas humanas es menester la burocracia. Así, pues, esta aparece siempre allí donde eso ocurre: en el antiguo Egipto, en los antiguos Imperios mundiales, en el Estado normando de Federico II (Barbarroja), pero no en la *polis*. La técnica

moderna, empero, da a la organización e influjo de la burocracia posibilidades nunca vistas anteriormente hasta el punto de poder hacerse realmente totalitaria.

Burocracia es el dominio sobre la base de reglamentos y órdenes por medio de funcionarios (escribas) desde sus negociados y oficinas. Es como una maquinaria, pero se realiza por la clase y manera de pensar de los funcionarios.

Podemos caracterizar los diferentes tipos de empleados en una escala jerárquica:

El funcionario ideal piensa casi constantemente, como el investigador, en su asunto, como aquel alto funcionario de la Administración que, hace veinte años, preguntando en su agonía en qué pensaba, contestó: en el Estado. Este funcionario presta obediencia a las órdenes con libre inteligencia, está vinculado al sentido de los asuntos para los que sirve la burocracia, vive en las situaciones concretas para las cuales debe decidir, tiene el *ethos* de limitar la acción burocrática a lo indispensable y preguntarse constantemente dónde puede ser evitada y, por tanto, actuar de modo que la burocracia trabaje rápida y claramente y en la ejecución sea humana, tutelar y complaciente.

Un grado más abajo está el funcionario celoso del servicio, que ya siente placer en la burocracia como tal, se afana diligentemente en ampliar y complicar el servicio, goza de su función, pero cumple formal y honradamente las órdenes.

En el tercer grado ya se ha perdido el *ethos*, la fidelidad al Estado, al servicio, la buena fe y probidad. La venalidad y el capricho son los que deciden. Una sensación de vacío y de falta de sentido se apodera del funcionario. Se hace poltrón, reduce el trabajo a estar sentado durante las horas de oficina. Quien trabaja celosamente es un perturbador. En lugar de profundizar en los asuntos concretos no se hace más que pasar el tiempo. Las dificultades son despachadas, pero no resueltas. Todo se hace lentamente, todo queda diferido, todo es llevado a una atmósfera de oscuridad. El funcionario goza del poder como el hombre que siendo impotente para todo lo demás, sin embargo, en ciertas circunstancias, tiene una importancia decisiva para el destino de algunos hombres. La sensación de vacío es galvanizada artificialmente por tópicos.

como el deber del servicio, el interés general, la justicia. Pero el mal humor se desfoga sobre los indefensos. En el trato con el público no existe la relación amistosa y auxiliadora de una empresa con el cliente, sino la relación de dominio respecto al objeto. Los poseedores de esta «soberbia del funcionario» tómanse descorteses, desconsiderados en el trato, insidiosos, altaneros, inclinados a retrasar, hacer esperar, eludir, negar.

Este proceso de caída de la burocracia desde una forma de mando, con sentido en su origen, que se refrena a sí misma y es ejercida por personalidades humanas hasta convertirse en un aparato vacío y yerto de obstrucción y opresión universal, puede caracterizarse del siguiente modo:

La burocracia es un medio, pero tiende a convertirse en fin de sí misma. El paso decisivo es el que lleva de la burocracia como instrumento de servicio a la burocracia que se hace autónoma, independiente. Esta burocracia autónoma, en vez del *ethos* de la propia limitación, posee la tendencia a extenderse y ampliarse ilimitadamente.

Esta tendencia está implicada en la naturaleza misma de la reglamentación. Cuando las medidas burocráticas producen daño y confusión por cuenta y a costa de la población, no existe ya una conciencia de responsabilidad para la eliminación de los propios errores. Por el contrario, todo se convierte en motivo para una reglamentación aún más extensa. La fe en la panacea de la reglamentación busca de propósito la iniciativa en el libre campo de la actividad y la propia ayuda por el trabajo inventivo para extinguirla. Para las dificultades no hay más que un remedio: nuevos preceptos. Este procedimiento implica una nivelación que, a través de la subalterneidad y supeditación de los funcionarios, lleva a la subalterneidad y supeditación de todos sin una concreta idea constructiva. La complicación de las órdenes, la incapacitación de la población para disponer libremente de sí misma, obligan a su vez a esta población a ceder cada vez más fuerza de trabajo para la ejecución de las órdenes burocráticas. Al fin todo se pone al servicio del aparato improductivo.

A esto se agrega la solidaridad de intereses de todos los empleados de la burocracia. El aparato tiene que seguir exis-

tiendo y ampliarse, porque es cuestión vital para la importancia y la autoridad de sus sustentáculos. El aparato que debía servir a la población se sirve a sí mismo. Exige estabilización y seguridad para sí mismo.

Esto es posible porque, precisamente por su complicación, el aparato se sustrae a la fiscalización pública. Se hace opaco, cada vez más inaccesible a la crítica. Al final, ya nadie le penetra, salvo aquellos que están dentro de él, y aun estos tan solo en su esfera, hasta hacerse inatacable, tanto para el público como para el Gobierno. Vive de la solidaridad de intereses de los empleados.

Esta situación persiste idéntica cuando un dictador con todos los recursos del terror convierte el aparato burocrático en su instrumento. Entonces el aparato se transforma en el ánimo de los funcionarios, convirtiéndose en un medio de realizar el terror. Pero también se desarrolla el valimiento y el perjuicio de individuos y grupos aislados sin que ninguno posea el poder absoluto. Por virtud de la participación en el terror vuelve a aumentar la autonomía del aparato. Incluso el dictador que ordena tiene que doblegarse ante la solidaridad de intereses de este aparato y tolerar su corrupción, que él mismo ha contribuido a aumentar.

6. *Los límites de la planificación razonable*

Unicamente se puede hablar de la planificación como problema donde se plantea esta pregunta: ¿Debe limitarse la planificación a finalidades singulares y concretas dejando abandonado el curso de las cosas en conjunto al libre juego de las fuerzas o debe ordenarse toda actividad mediante un plan para todos? ¿Debemos limitarnos a una planificación finita o emprender una planificación total?

La cuestión definitiva es esta: ¿Hay límite entre lo que es posible y lo que es imposible planear con perspectivas de éxito? Si existe este límite, ¿se puede determinar?

La planificación total tendría que apoyarse necesariamente en un conocimiento total. Así, pues, antes de la planificación

total ha de decidirse la cuestión de si hay o no una concepción total verdadera, un conocimiento de la totalidad.

El conocimiento total parece permitir un bosquejo del futuro. Este bosquejo se convierte en el programa de acción: se quiere promover por la propia acción lo que se sabe que vendrá ciertamente; se quiere participar por acción consciente en la marcha necesaria, ineludible de las cosas. Se podría tener activamente también en la mano la totalidad, puesto que se la conoce.

Pero no existe ese supuesto conocimiento total. Esto puede decirse incluso respecto a la esfera de la economía exclusivamente.

Nadie puede ver claramente el entrelazamiento de las realidades económicas. Lo más que conocemos son aspectos simplificados. Vivimos ya constantemente en un mundo hecho impremeditadamente. Cuando partiendo de un conocimiento finito perseguimos en él nuestras finalidades finitas, provocamos a la vez efectos que no podíamos pensar. Ni es posible una voluntad ni un conocimiento de conjunto. Así como cuidamos la vida orgánica, pero la destruimos por una intervención total, sin que podamos restablecerla de nuevo, así pasa con el mundo de la existencia producido históricamente por los hombres. Un número prácticamente infinito de factores determina la prosperidad en una economía floreciente. No hay inteligencia que pueda calcularlos en su totalidad. La misma ciencia económica es, a su vez, un medio de investigación, no un sistema de conocimiento del todo.

Pero nosotros poseemos un conocimiento de los hombres y de la historia que tiene un carácter distinto que el conocimiento de la Naturaleza y de las conexiones económicas. Es un saber intuitivo sin aplicación práctica. Así contemplamos el mundo espiritual de una cultura, lo comprendemos, nos lo actualizamos mediante la investigación y el análisis. Así vemos también el sentido de la personalidad humana, nos representamos la «existencia» posible del hombre en relación con la trascendencia. Pero no podemos convertir en fin el llegar a ser una personalidad, el crear una cultura, el producir una obra espiritual. Lo que premeditamos es, en cada caso, supuesto o camino para tales posibilidades que, por su parte,

se realizan en lo decisivo impremeditadamente. Aún más: precisamente destruimos, cuando lo convertimos en fin, aquello que por su esencia no puede ser querido, por ejemplo, ser una personalidad, sino que esta tiene que sernos regalada aun cuando nuestra voluntad y nuestra acción en la dirección propuesta, nuestra constante actividad, siempre es condición para que nos sea regalada. Aquí existe una tergiversación de principio cuando queremos actuar para un fin, según nuestro conocimiento intuitivo o representativo. Pues únicamente en caso de finalidades limitadas podemos alcanzar la meta según un plan mediante el conocimiento y la aplicación de medios. Pero en lo viviente la cosa es muy distinta: actuar o planear en vista de un propósito es precisamente lo que puede arruinarlo. Así, pues, lo que es posible ni siquiera puede ser querido de propósito sin perturbarlo o destruirlo.

Nietzsche dijo: «En todo caso, si la humanidad no ha de ser destruida por una regimentación total deliberada, tiene que ser encontrado previamente un conocimiento que supere todos los grados anteriores, acerca de las condiciones de la cultura como criterio científico de medida para fines ecuménicos». En estas palabras hay una advertencia para todas las prematuras tentativas actuales; pero, no obstante, también entraña el error de que es posible ese conocimiento total como supuesto suficiente para una planificación total dirigida según él o que lo emplee como medio. El saber total es imposible a causa de que el todo que nos envuelve no es un objeto.

* * *

Estamos persuadidos de que una planificación total es, en general, imposible en una forma que tenga pleno sentido. Supone una ilusión engañosa sobre el propio saber y poder. En todos los planes importa ver concretamente, en cada caso, los límites, rebasados los cuales se pasa de las planificaciones particulares razonables a la esfera de las planificaciones totales absurdas. Por tanto, la cuestión es esta: ¿Hasta dónde puede llegar un plan razonable y sano? Los límites pueden quedar patentes, en principio, por los siguientes hechos:

1) Nunca conocemos la totalidad en general, sino que estamos siempre en ella.

2) En toda acción se producen efectos que no han sido premeditados ni previstos.

3) Puede planearse en la esfera de lo mecánico y racional, no en la esfera de lo vivo y espiritual.

A pesar de estas imposibilidades, la tendencia a la planificación total tiene estas dos fuentes principales: el ejemplo de la técnica y la seducción del supuesto saber de la historia en su totalidad.

* * *

Las fuentes de la planificación total en la técnica: Cuando surgen perturbaciones en la técnica se intenta eliminarlas mediante planes congruentes a ese fin. El desarrollo técnico alcanza un grado tan extraordinario que puede dominar los daños causados por la técnica mediante la técnica misma. Se mejoran las máquinas, se establecen las condiciones de trabajo más favorables posibles. Pero más allá de este límite de lo razonable se vale de disposiciones racionales muy discutibles:

El peligro de una transformación rápida se evita mediante la compra y esterilización de las nuevas patentes. Se intenta contrarrestar la insatisfacción, el hastío y la vacuidad en los hombres mediante una organización planeada de las horas libres, una organización del hogar y de la vida privada.

Aún más: se quiere prevenir la falta de dirección total de la técnica por la tecnificación de la dirección misma; una organización del todo en un socialismo de Estado debe permitir encontrar automáticamente, por así decir, mediante el control y el cálculo, el debido camino por virtud de un conocimiento convincente.

Puesto que dentro de la técnica se alcanzan cosas tan extraordinarias gracias a la planificación, se pasa con discutible irreflexión, y a causa de la fascinación ejercida por la técnica, a pensar en una tecnocracia —la dirección de la técnica por la técnica misma— que superará todos los males. Es la superstición científica de un poder hacer universal lo que impulsa por el camino de la planificación total. La Edad

Técnica trata de realizar técnicamente la idea del nuevo edificio de la existencia humana en su totalidad.

Pero los intentos de sanear la técnica por la técnica misma, no bastan; incluso tienen que empeorar la situación. En último término, el diablo no es desalojado por Belcebú.

El nuevo edificio de la existencia humana no puede ser planeado y organizado en su totalidad: Primero. El hombre tiene que vivir en todo momento, no puede desperdiciar un instante para volver a empezar el conjunto desde el principio. Siempre tiene que partir de lo que en cada caso ha llegado a ser como es. Segundo. El dominio sobre la técnica no se puede alcanzar por la técnica: la superación no está en la tecnocracia, que por el contrario, significaría nivelación, parálisis y esclavización definitivas. La libertad dentro de los límites de lo técnico es el hombre mismo, que no puede dejarse sumir en los automatismos e inexorabilidad de la mera técnica, sino que recibe sus fuerzas de otros orígenes más profundos. Todo planear y todo hacer tienen su límite allí donde el hombre debe arreglárselas por su cuenta en sus oportunidades. En esta esfera lo que él puede conseguir —incalculable por esencia— acaba por ser perturbado o destruido en cuanto sea querido deliberadamente en vista de un fin. Lo que puede conseguir viene del futuro, dominador, sencillo, más allá y antes de toda técnica, incluyendo la técnica en sí mismo. Donde el hombre tiene esta abertura franca ante sí y vive, ante todo, de ella y sobre ella, queda liberado de la tecnificación de la concepción del mundo, de la forma tecnicista de la conciencia del ser que hoy actúa como evidente.

* * *

Las fuentes de la planificación total en el pretendido saber total de la historia: De la idea cristiana de la historia —la historia única de la humanidad desde la creación, el pecado original, el advenimiento del hijo de Dios hasta el fin del mundo y el juicio final— ha resultado por secularización la filosofía de la historia como saber total del mundo. La imagen total de San Agustín, nacida de la idea religiosa de la Providencia, se transforma en la idea de la necesidad del concepto, la cual rige

dialécticamente la historia en Hegel y como idea dialéctica introduce un oscuro enlace con la idea de causalidad en la necesidad que el marxismo concibe. Finalmente, en la concepción vulgar de los historiadores, la idea científica de causalidad acerca de la totalidad del acontecer se ha tornado creencia en la necesidad cognoscible del proceso histórico.

Derivada de este mundo espiritual existe hoy una ilusión casi natural de que se puede comprender la historia en su totalidad. En ella dominan ideas vagas, aproximadas, no explicadas, tales como que el curso total de las cosas es necesario, forzoso y en definitiva ya está determinado, que mediante una investigación suficiente se puede conocerle como necesario, que del pasado se sigue el futuro con necesidad forzosa, que el curso del futuro se puede descubrir partiendo del pasado, que los malos pronósticos no descansan sobre supuestos fundamentales falsos, sino sobre una intelección insuficiente que puede ser mejorada y alcanzada en medida satisfactoria.

Algunos pronósticos acertados parecen confirmar esta concepción: por ejemplo, el pronóstico asombrosamente exacto de Burke sobre el curso posterior de la Revolución francesa, los bosquejos de Buckhardt acerca de la situación futura, la profecía del nihilismo por Nietzsche. Ahora bien: si todas estas predicciones acertaron fue gracias a la clarividencia para lo que ya estaba presente.

Pero el mundo de la historia es inabarcable en su totalidad. En el pormenor está lleno de conexiones causales, conexiones de motivos, de situaciones, de sentidos que pueden ser investigados. Pero todas ellas particulares cuando nuestra intuición puede realizarlas. Su conocimiento no llega a ser nunca un conocimiento fundamentado de la totalidad.

El error de la concepción total queda patentizado en el pensamiento monocausal, que reduce todas las cosas a un principio, bien dando carácter absoluto a un factor causal concreto (por ejemplo, el factor económico de la historia), bien dando carácter total a un proceso único cuya sustancia se pretende haber aprehendido (por ejemplo, en la dialéctica del espíritu objetivo en Hegel).

El problema es vivir en el campo de las posibilidades históricas, ver el mundo abierto: el hombre está en él y no sobre

él. Nosotros esclareceremos ese espacio mediante esbozos y proyectos, mediante el juego de imágenes, consecuentes entre sí, de la evolución; mediante el intento de tirar múltiples líneas hacia el futuro partiendo de las realidades del presente y del pasado. Pero no nos sujetamos a tales imágenes, pensamientos y construcciones. Son orientaciones y siguen siendo cuestiones, problemas. Tomarlas como conocimiento de la realidad es nocivo para la verdad y la acción. Solamente dejando abiertas las posibilidades conservamos el sentido de la acción en lo particular.

Cosa muy distinta del conocimiento causal de la historia es la interpretación de su sentido. Lo que acontece tras la conciencia, lo que desde allí impulsa y refrena, lo referimos por medio de la interpretación a aquello de lo cual todo depende históricamente para nosotros: el ser del hombre es ser libre; llegar a ser un hombre auténtico es el sentido de la historia. Europa tiene la esperanza de que a este nuestro sentido venga a auxiliarle algo que ciertamente solo no auxilia si lo recibimos y aprovechamos activamente. Pues sin libertad, sin mérito ni culpa, nada de cuanto nos importa ocurre por sí mismo, como en la Naturaleza, en la historia.

* * *

Todo plan total humano se vale del hombre, como si se le conociera, con las esperanzas que nos hace concebir el conocimiento del hombre. En esto se dan dos posiciones encontradas:

El hombre es siempre el mismo. Y como es así, de una vez para siempre, se levanta el edificio de la sociedad de modo que procure a todos, que como hombres no cambian de esencia, tantos bienes y tanta libertad como sea posible.

O, por el contrario, el hombre no es siempre el mismo, sino que cambia a través de las situaciones en que vive, a causa de estas, por esa vía inescrutable de la transformación que le acontece en el curso de las generaciones; por tanto, se erige el edificio de la sociedad para que el hombre se transforme en la dirección del auténtico ser del hombre. Entonces se planea sobre la base de un ideal de hombre que se considera

como meta. Con un hombre transformado puede hacerse posible el nuevo estado social, y solo por virtud de este estado es posible el nuevo hombre. Es como si el hombre que planea pudiera prever al hombre con plena sapiencia, como si quisiera producirlo a la manera que el artista saca del material dado su obra de arte; una petulancia en que el hombre se coloca sobre el hombre (tal como en la idea de Marx joven y en el superhombre de Nietzsche).

Pero ninguna de las dos posiciones es verdadera. Ninguna señala el verdadero camino. Por el contrario, solo podemos vivir de la resolución de actuar para la libertad y hacer de esta decisión misma un factor, pero con la modestia de no saber lo que de ello resultará. Por esto es tan palpitante la moderna cuestión de qué es lo que se puede planificar razonablemente y dónde está el límite del planear y del hacer.

* * *

De aquí resulta la necesidad de actuar sin conocimiento del todo y, por tanto, sin conocimiento de todas las consecuencias de mi acción, y a la vez de suerte que esta actuación se convierta en un factor de ese todo, en el que mi acción pudiese querer lo verdadero, lo mejor.

Si no existe una justa organización del mundo, ni, a lo que yo sé, tampoco puede realizarse en el futuro, tengo que abandonar el criterio racional de la organización mundial justa, de la perfección, de la concepción total. En su lugar debemos pensar y actuar todos en el conjunto del mundo, cada uno desde su puesto. Debemos planear y perseguir un fin, que envuelva todo, el cual entonces está presente no como cosa cognoscible, sino como idea.

Por esta razón, la franquía hacia el futuro es la condición de la libertad, y la amplitud de la concepción, condición para la claridad de las decisiones actuales. Por el sopesamiento de las posibilidades y albures trata el hombre de buscar la debida decisión. La especulación sobre el futuro no es precisamente el conocimiento de una forzosidad única, sino el conocimiento de un abierto espacio de posibilidades y probabilidades.

7. *Socialismo y planificación total*

El socialismo, que en forma de comunismo emprende la tarea de configurar el futuro con el entusiasmo de creer salvar a la humanidad mediante la planificación total violenta, y el socialismo como idea de realización progresiva y colectiva de una democracia libre, son extraños entre sí. El primero consume a los hombres que se le entregan en una fe que se presenta como ciencia y a los no creyentes como el material disponible para el poder. El segundo no fascina, vive en la actualidad, necesita de la sobriedad de la razón y la humanidad de la comunicación ininterrumpida.

Si el socialismo en el curso de su realización tropieza en cada caso con límites y obstáculos, únicamente le puede ayudar la serenidad de la razón. Así, por ejemplo, en la cuestión de en qué medida la organización planificada del trabajo puede y debe extenderse y cómo cuando rebasa estos límites aniquila la libertad. Otra cuestión es hasta qué punto ha de llegar la justicia por la igualdad, hasta qué punto la justicia está condicionada por la diferencia de tareas y la dirección de la vida determinada por estas. La justicia no se satisface solo por la cantidad y el cálculo. Pasar desde ahí al mundo de las diferencias cualitativas es una tarea abierta hasta lo infinito.

Se puede caracterizar el comunismo, a diferencia del socialismo, como la absolutización de tendencias verdaderas en principio. Por virtud de este carácter absoluto se hacen entonces fanáticas y pierden en la práctica la capacidad de configuración histórica para dar paso a la fusión niveladora. Ejemplos:

Primero. El socialismo se contrapone al individualismo. Opone la comunidad al aislamiento, al capricho, al interés egoísta, la arbitrariedad del individuo.

Pero cuando a esta contraposición se le da carácter absoluto unilateral significa: la negación de los derechos, en general, del individuo. Mientras el socialismo pretendía dar a cada hombre la posibilidad de realizar su personalidad, al nivelar los individuos se convierte en destructor de la personalidad.

Segundo. El socialismo se contrapone al capitalismo. Trata

de sustituir la propiedad privada de los medios de producción por la propiedad pública, colectiva.

Cuando a esta contraposición se le da carácter absoluto resulta que, en lugar de la propiedad privada de los medios de producción de la técnica maquinista —de las grandes empresas—, lo que se reclama es la abolición de la propiedad privada. Queda suprimida la propiedad, el contorno del individuo como objeto de uso a su disposición, la manera de vivir, la obra del espíritu, que procura al individuo y la familia el suelo firme de su existencia que ellos vivifican e impregnan de alma y en donde reflejan su ser. Es decir, se roba al hombre su mundo personal, la condición de vida de su ser que se despliega históricamente.

Tercero. El socialismo se contrapone al liberalismo. Pretende planificar las cosas humanas en contraposición con el mantenimiento del libre juego de las fuerzas en la competencia y en el mercado libre, en contraposición también a la indiferencia hacia los daños que resultan de ese juego cuando actúa con libertad absoluta.

Con carácter absoluto esto significa: En lugar de la planificación para fines determinados, cuyos efectos son previsibles, se pretende la planificación en conjunto. La justificada oposición al cómodo *laissez-faire*, *laissez-passer*, se convierte en oposición a la libertad que se realiza en la franquía para incalculables posibilidades por virtud de la iniciativa que tantea y ensaya.

Si se confrontan estos ejemplos siempre, en un principio, se dará la razón al socialismo. Pero en cuanto, siguiendo el rumbo, se da carácter absoluto a una posición excluyente de la alternativa, entonces todo se hace inconcreto. En lugar de caer en esa absolutización debemos preguntarnos siempre:

¿Hasta dónde debe extenderse la regimentación del individuo singular, el mandato y la obediencia? ¿Hasta dónde la propiedad colectiva? ¿Hasta dónde la propiedad privada? ¿Hasta dónde la planificación necesaria y razonable? ¿Hasta dónde la confianza en la inescrutable marcha de las cosas por virtud de la libre iniciativa humana?

Mientras las pretensiones socialistas se mantienen en lo concreto, son válidas, siempre dentro de ciertos límites.

Solo cuando se pierde de vista lo concreto y se supone posible la fantasía de un mundo humano feliz, se hacen abstractas y absolutas. El socialismo se convierte entonces de idea en ideología. La pretensión de la realización plena y total desvía de hecho de su cumplimiento y ejecución. Por el camino de la compulsión conduce a la esclavitud.

No hay justa organización del mundo. La justicia es una tarea infinita. Y tiene que malograrse cuando se fija violentamente un plan humano como supuesto establecimiento de una justa organización del mundo. Pues cuando cesa la libertad, también es imposible la justicia.

Pero cuando el camino de la historia se deja abierto, también la ilimitada libertad de arbitrio en todos o algunos individuos malograría de nuevo la tarea, pues desarrollaría la injusticia, y sin justicia tampoco es posible libertad alguna.

El socialismo defiende, por su origen, la idea de libertad y justicia para todos. Se mantiene lejos de la absolutización. Es accesible por intelección a todo hombre. Puede enlazarlos a todos. Pero esto se hace imposible cuando se torna fanático, violento, doctrinario por virtud de esa absolutización.

El socialismo tiene hoy a la vista la gran tarea de la liberación común de todos mediante organizaciones en las cuales los hombres se someten a lo necesario, pero de tal suerte que quede aumentada su libertad. Es una situación extraordinaria en la cual parece posible dar nuevas bases originarias a la conexión histórica, como todavía no habían existido hasta ahora. La ordenación de la existencia empírica es el gran problema irresuelto de la época. El socialismo es el portavoz de todas las tendencias que aspiran a esa ordenación, y se acercará a su meta en la medida en que consiga unanimidad sin hacer uso de la violencia, progrese hstóricamente paso a paso y no se precipite, por querer una inmediata realización total, en el abismo en el cual cesaría la historia si, a pesar de todo, el hombre no encontrase, partiendo de lo profundo de su ser, otra vez un nuevo camino [12].

No sabemos si la libertad política aumentará o se perderá al realizarse el socialismo en el mundo. Quien renuncie a la petulancia de un saber total, sabe solamente que la libertad ni viene ni persiste por sí misma. Y puesto que está en enor-

me peligro, únicamente puede prosperar cuando todos los que la quieren actúan constantemente en su favor con todo su ser, tanto en la palabra como en la conducta. La indiferencia respecto a la libertad y la certidumbre de su posesión son el comienzo de su pérdida.

La idea de la libertad forma parte de la verdad del ser del hombre. Pero nosotros vemos la fuerza y la seguridad de lo otro en el hombre, la potencia de la existencia sin libertad. Puede ocurrir que nuestra inteligencia se amedrente y desdeñe las probabilidades de la libertad en momentos nebulosos. Pero si nos acordamos de nuestro ser de hombres, la fe revive de nuevo. Confiamos más en el hombre que ve el peligro escueta y fríamente —como no puede ser de otra manera en el hombre libre— que en el hombre que tiene por lo definitivo la incapacidad del ser humano, sin quedarse preso en la exuberancia de su ciega vitalidad o sus doctrinas.

8. *Motivo de la planificación total y su superación*

La falta de claridad conduce en las situaciones apuradas a la fe en la salvación por la planificación total. Es como si dondequiera se pudiera traer lo bueno de un saber reflexivo, como si este saber estuviera ya ahí (para la superstición de la ciencia). El anhelo de este saber salvador en figura de un *führer*, de un superhombre al que se debe obedecer sencillamente y que promete realizarlo todo, conduce a la ilusión culpable del hombre que renuncia a las luces y a su propio pensamiento. Toda la salvación se espera de lo imposible.

Innumerables hombres consideran la planificación como la única manera de salvar la dificultad. Para muchos, considerar la planificación total como lo mejor, sin género de discusión, se ha convertido en todo un modo de sentir. La organización compulsiva superará la necesidad y el desorden y aportará la dicha [13].

Parece entonces que el hombre se oculta, mediante la utopía totalista, lo que en realidad acontece en el todo para hacer lo que el poder le impone en el estrecho marco de las finalidades que puede capturar. Pero la ilusión de tal conducta

tiene que patentizársele en cualquier momento. Pues al ponerse al servicio de las potencias embozadas no ha hecho más que trabajar en su propia decadencia. Lo que a él le parecen, engañosamente, éxitos no son más que pasos por el camino de su ruina. No quería mirar a la cara a Gorgona, pero cae en ella tanto más ilimitadamente.

Es inquietante ver cómo la ilusión engañosa de la planificación total, empujada a menudo por un idealismo evidente, sume a los hombres paso a paso más profundamente en lo que precisamente quieren evitar: en la miseria, la esclavitud, la ilegalidad. Pero esto solo ocurre cuando son rebasados los límites más allá de los cuales la planificación razonable se convierte en ruinosa, la particular, determinada totalmente, en planificación total indeterminable en su conjunto.

Cuando el hombre cree abarcar el todo en lugar de perseguir en el mundo los fines concretos alcanzables, se convierte, por decirlo así, en Dios. Pierde la relación con la trascendencia, se coloca anteojeras, en virtud de las cuales pierde la experiencia del origen y fundamento de las cosas en favor de una apariencia: el mero movimiento del mundo, el establecimiento de la justa organización del mundo para siempre. Pierde la posibilidad de remontarse, porque queda a merced de un aparato de terror y despotismo; convierte el que parece idealismo sumo del fin de la humanidad en la inhumanidad de la disipación de la vida humana, en la transformación de todo en una esclavitud como nunca ha existido. Aniquila las fuerzas que impulsan el hombre hacia adelante; desespera por sus fracasos en el impulso hacia violencias cada vez más infames.

Ningún plan total procurará el suficiente auxilio. Hay que mostrar otro origen, partiendo del cual el hombre sea posible como hombre. Trátase de una actitud básica, fundada metafísicamente, patentizándose en el *ethos*, por la cual sean inspirados y conducidos los planes de la organización. El control, no absolutamente objetivable, por una conciencia trascendente debe cuidar de que la aspiración hacia una nueva estructura liberadora no conduzca cada vez más profundamente a la esclavitud.

* * *

El conocimiento de que el todo es oscuro e impenetrable puede mover a preguntarnos si no será lo mejor no actuar.

Una respuesta trivial dice: Yo tengo que actuar para vivir. El no hacer es una ilusión. El actuar es, a su vez, un factor del acontecer.

Por encima de estas palabras entreoímos la discutible alternativa: «O planificación total o vivir en la angostura de lo casual y fortuito.» O participación en el alto conocimiento y dignidad del hombre que crea su propia felicidad o apartamiento en la inane pasividad.

El conocimiento total y la planificación total basada en él tiene en la práctica una sorprendente consecuencia: Como se sabe todo, ya no es menester investigar ni reflexionar más. El hombre se engaña en la situación apurada, bien con objeto de procurarse una falsa certidumbre para su hacer, porque cree con toda seguridad en lo que necesariamente debe venir bien para dar una base a su desesperación, para cesar en el esfuerzo y la infinita paciencia en el abierto campo de las posibilidades. En ambos casos se encamina a un falso fracaso.

La vida en la angostura de lo casual y fortuito, por el contrario, queda vacía del sentido de la participación en la historia que transcurre ilimitadamente a lo largo del tiempo, nadie sabe adónde.

De estas dos alternativas nos libertaremos por virtud de la modestia. La verdad y la pureza de nuestro querer están condicionadas por el conocimiento de los límites de nuestro saber y poder.

B. Unidad del mundo

La técnica ha producido la unificación del mundo al hacer posible una rápida comunicación nunca conocida anteriormente. La historia de la humanidad «única» ha comenzado. Toda ella está ya sometida al mismo destino. Los hombres dondequiera pueden contemplarse unos a otros.

Puesto que el orbe en su totalidad, por virtud de la técnica del tráfico, está más fácilmente a nuestra disposición que antaño el Asia oriental para el Imperio del Medio, o que el mar

Mediterráneo para Roma, la unidad política de la Tierra ya no puede ser más que una cuestión de tiempo. El camino parece ir desde los Estados nacionales, pasando por los grandes espacios continentales, al Imperio mundial o a la ordenación mundial. Un día será conseguida por una voluntad de dominio y poder ya existente, a juzgar por todas las analogías históricas, que tiene como meta más o menos consciente el mayor Imperio mundial, viable en cada caso, o bien por la voluntad de paz que busca una vida sin angustia en una ordenación del mundo.

Así ya hoy se ha pasado de hecho de las historias locales a la historia continental. Las tendencias universales se encaminan, por el momento, a una estructuración de las grandes regiones continentales, en mutua relación unas con otras. Las esferas constituidas por el continente americano, Asia oriental, Imperio ruso, la zona formada por Europa, Asia anterior y Africa no pueden subsistir sin mutua relación indiferente entre sí. No solo conocen recíprocamente su existencia, sino que viven, de hecho, en un intercambio material y espiritual o en un aislamiento y oclusión que aumenta la tensión.

Introducción

Las analogías históricas con el fin del tiempo-eje

En el tiempo-eje se desarrolló en el hombre la conciencia de sí mismo. Surgieron las convincentes imágenes e ideas que produjeron la transición a la edad sin mitos o a una edad mítica que ya no creía ingenuamente en ellos. Las posibilidades infinitas se desarrollaron en la libre lucha espiritual de un mundo políticamente dividido. Despertaron todas las fuerzas y cada una estimuló a las demás.

Pero al mismo tiempo el hombre, al remontarse en su más alto vuelo, experimentó por primera vez toda su menesterosidad, conoció su imperfección y su imperfectabilidad. La meta era la salvación.

Se desarrolló el pensamiento racional; enlazado con este, la discusión, en la cual cada uno arroja la pelota al otro, y a lo largo de las generaciones se produjo un progresivo aumento y profundización de la conciencia. Cada posición tuvo enfrente la contraposición. En conjunto, todo quedó abierto. El hombre se dio cuenta de lo inestable e inseguro. Una enorme inquietud se apoderó de los hombres. El mundo pareció cada vez más confuso y embrollado para la conciencia humana.

Al fin se produjo el colapso: Desde el año 200 antes de Jesucristo, aproximadamente, dominaron el campo grandes unidades políticas y espirituales, formas de carácter dogmático. El tiempo-eje terminó con la formación de grandes Estados, que realizaron violentamente la unidad. (El Imperio unido de la China de Tsin-Shi-Huang-Ti, la dinastía Maurya en la India, el Imperio romano). Estas tres grandes transformaciones de una multiplicidad de Estados en Imperios universales, en el sentido de abarcar todo el acontecer mundial conocido en cada caso, en las tres regiones que entonces apenas se conocían entre sí, se realizan al mismo tiempo. El cambio es dondequiera extraordinario: el libre combate de los espíritus parece haberse paralizado. La consecuencia es la pérdida de la conciencia. Solo pocas posibilidades intelectuales y formas espirituales adaptables, derivadas del tiempo-eje, son tomadas para prestar a las nuevas autoridades estatales, comunidad espiritual, prestigio y fórmulas convencionales. La idea imperial se realiza en formas fundadas en la religión. Surgen épocas prolongadas de estabilidad espiritual, épocas de los grandes Imperios con la nivelación como cultura de las masas y con la espiritualidad elevadísima, pero falta de libertad, de aristocracias conservadoras. Es como si comenzase un sopor secular del mundo bajo la autoridad absoluta de los grandes sistemas y momificaciones.

Los Imperios universales son grandes Imperios. Grandes Imperios significan dominación extranjera para la enorme mayoría de los pueblos, a diferencia de las *poleis* griegas y de las comunidades genealógicas y tribales que se rigen a sí mismas. La autonomía de estas descansa sobre la participación activa en el pensamiento y la acción política en la forma aristocrática de la democracia, como, con diferentes figuras,

existió en Atenas y Roma. Esta forma desaparece con la transición a la seudodemocracia uniformadora del gran Imperio (así, ya considerablemente en Atenas a la muerte de Pericles y totalmente en Roma con el advenimiento del cesarismo). Donde, por último, falta la participación en la acción política en favor de la mera obediencia y sumisión, todo dominio en sí se convierte para la conciencia del individuo en dominio extraño; al menos para la mayoría de la población del Imperio.

A la transformación de los estados sociales en grandes Imperios acompaña una profunda transformación en el hombre. La impotencia política modifica su conciencia y su vida. La violencia despótica, que es inseparable del gran Imperio, rechaza al individuo sobre sí mismo, le aísla, le nivela. Donde son imposibles una verdadera co-responsabilidad y la libre inserción de la propia actividad en el conjunto, todos son esclavos. Esta esclavitud queda disfrazada bajo frases y seudo-organizaciones tomadas del anterior estado de libertad. Apenas se había hablado de la libertad griega, y parecía garantizada una y otra vez por los vencedores cuando quedó destruida definitivamente en favor del régimen imperial. Lo que acontece en el interior de los hombres, cuando en la *poleis* griega afirman su vida en comunidad en un constante combate hacia dentro y hacia fuera en pro de un orden mejor, salido del ya dado de hecho en cada caso, eso se pierde entonces. Cosa enteramente distinta es después la vinculación de los impotentes en un reino de Dios, en la fe en la resurrección y salvación (cristianos). Por otro lado se desarrolla grandiosamente en los dominadores (los romanos) una amplia conciencia de la conducción responsable del Estado en interés de toda la humanidad, un elevado arte de la administración, el establecimiento de una autoridad extendida a todo el mundo.

La analogía acaso proyecte luz sobre nuestro futuro, aunque este se presente con un aspecto completamente distinto. Al mismo tiempo es un aviso para todos los que aman la libertad de los hombres.

¿Qué aspecto tendrá la unidad? Si el fin primero, acaso no lejano ya, de la actual evolución es el Estado universal, pudiera aparecer o como un Imperio realizado por medio de la conquista, y dominado unitariamente (acaso en la forma

de una autoridad que reconoce la seudosoberanía de los múltiples Estados, pero, de hecho, ejercida desde el centro), o como gobierno mundial de Estados que se unen por virtud de la inteligencia y el acuerdo, cada uno de los cuales renuncia a su soberanía en favor de la soberanía de la humanidad, que busca su camino en una ordenación jurídica del mundo.

Motivos para este proceso hacia la unidad del mundo son, primero, la voluntad de poder, tan viva hoy como siempre, que no reconoce límites hasta que todo le queda sometido; o bien la difícil situación planetaria que impulsa al acuerdo entre potencias, de las cuales ninguna se atreve a una decisión por la violencia en vista de los inmensos peligros que implica, y, sobre ambos motivos, la idea de una humanidad solidaria.

Todo cuanto acontece hoy parece ser la lucha preparatoria acerca de cuál ha de ser el punto de partida para el combate final por la ordenación planetaria. La presente política mundial busca los fundamentos para la última disputa y arreglo, sea guerrera, sea pacífica. Hasta entonces todos los regímenes y todas las situaciones y relaciones de poder son provisionales. Así, pues, el presente aparece como una transición a esa planetaria organización final, aunque al principio se manifieste como lo radicalmente contrario, como, por ejemplo, en la radical ruptura de la comunicación sobre la Tierra para la mayoría de los hombres por virtud de los regímenes totalitarios. Cuáles son las tendencias que, partiendo de esa transición, conducen al futuro, es cosa que debemos representarnos más circunstanciadamente.

1. *Imperio mundial u ordenación mundial*

La cuestión es por qué caminos se puede alcanzar la ordenación unitaria del mundo. Puede realizarse por el procedimiento desesperado de la violencia, como, según la frase de Bismarck, la unidad de Alemania solo se podía conseguir «por la sangre y el hierro». O puede realizarse por una ordenación negociada cuando madure la mutua inteligencia y comprensión, a la manera de como en el siglo XVIII los Estados del Norte de América constituyeron juntos una Unión

por la renuncia de una parte esencial de su soberanía particular en favor de la soberanía del conjunto.

En el primer caso, la forma de ordenación sería la tranquilidad de un despotismo; en el segundo, una comunidad pacífica de todos que se modificaría por una continua inquietud democrática y autocorrección. Para expresar de modo más sencillo esta antítesis de las posibilidades, trátase del proceso hacia el Imperio mundial o hacia la ordenación mundial.

Imperio mundial significa la paz del mundo por virtud de un único poder que, desde un cierto lugar de la Tierra, lo domina todo y se sostiene en pie por la violencia, y mediante la planificación total y el terror produce masas uniformadas. La concepción unitaria del mundo es impuesta a todos, en simples trazos, por la propaganda. La censura y la regimentación de la actividad espiritual fuerza a esta a adaptarse en cada caso al plan, modificable en todo momento.

Ordenación mundial es la unidad sin violencia unitaria, salvo aquella que resulta por decisión común en las negociaciones. Las órdenes acordadas solo pueden ser modificadas por las vías establecidas legalmente. Al mismo tiempo que todos han de someterse a este procedimiento y a las decisiones de la mayoría, se garantizan los derechos comunes a todos, los cuales también protegen a las minorías de cada caso y permiten una ordenación del mundo capaz de moverse y corregirse a sí misma.

La servidumbre de todos impuesta desde un centro se contrapone a la ordenación de todos por renuncia de cada uno a la soberanía absoluta. De aquí que para la ordenación mundial sea menester la renuncia de los poderosos como condición de la libertad general.

Donde subsiste una soberanía que no sea la de la ordenación de la humanidad en conjunto, persiste también la fuente de la esclavitud, puesto que esa soberanía tiene que afirmarse mediante la violencia contra la violencia. Pero la organización de la violencia, la conquista y la fundación del Imperio por la conquista conduce también a la dictadura, aun cuando la democracia libre fuera el punto de partida. Así ocurrió en Roma en el tránsito de la República al cesarismo; así también la Revolución francesa desembocó en la dictadura de Napo-

león. Democracia que conquista, renuncia y se anula a sí misma. Democracia que se aviene a entrar en tratos funda la unión equitativa de todos. La pretensión a la plena soberanía desarrolla la energía de la propia afirmación que rechaza la comunicación. Las consecuencias se ven en la época del absolutismo, cuando el concepto de la soberanía quedó definido, y se hizo consciente sin miramientos, de palabra y de hecho.

Cuando en la decisión común de las grandes potencias subsiste el derecho de veto, entonces sigue también en pie la pretensión a la soberanía absoluta. Cuando los hombres coinciden en los fines de paz, que todos quieren incondicionalmente, entonces rige entre ellos el compromiso de someterse al acuerdo de la mayoría. Para modificar este acuerdo queda la posibilidad de un trabajo posterior para convencer a los demás y revocarlo por un nuevo acuerdo. Pero no es permitido el veto ni la violencia.

Los motivos para renunciar al veto y la soberanía resultan del sentimiento humano que aspira a la paz, la prudente previsión que ve fracasar el propio poder cuando no se une a todos los demás, la presunción de perder tanto en la guerra, incluso en la victoria, que esta desdicha supere a todas las demás; el placer de avenirse en el combate espiritual e intervenir en la construcción del orden mundial, el placer de vivir con hombres iguales y la repugnancia a dominar sobre vencidos y esclavos.

La ordenación mundial significaría, junto con la anulación de la soberanía absoluta, la derogación del concepto anterior del Estado en beneficio de la humanidad. El resultado sería no un Estado mundial (este sería el Imperio mundial), sino una ordenación de Estados constantemente renovada mediante negociaciones y acuerdos, que se administraría a sí misma en ciertas esferas limitadas legalmente; en suma, un amplio federalismo.

* * *

La ordenación del mundo sería simplemente la ampliación, prolongación y generalización de la libertad política interior. Una y otra no son posibles más que por la limitación de la

ordenación política a las cuestiones de la existencia empírica. En el plano de la existencia empírica no se trata de la evolución, formación y cumplimiento del ser del hombre en general, sino de aquello que, por la Naturaleza, es común a todos los hombres o puede serlo, lo que enlaza por encima de todas las diferencias, todas las discrepancias de religión y concepción del mundo; en suma, lo general humano.

Desde los tiempos antiguos el *derecho natural* ha tratado de patentizar este lazo general de todos los hombres. El derecho natural fundamenta los derechos humanos y establecería en la ordenación mundial una instancia para proteger incluso a los individuos contra las violencias de su Estado por la posibilidad de un eficaz procedimiento jurídico bajo la soberanía de la humanidad.

Pueden desarrollarse principios que para el hombre como hombre son razonables y convincentes (como los principios kantianos de la paz eterna). Conceptos tales como el derecho de autodeterminación, igualdad de derechos y soberanía del Estado pierden su sentido absoluto para recibir un sentido relativo. Puede demostrarse que Estado total y guerra total están en contradicción con el derecho natural, porque en ellos los medios y supuestos del ser del hombre se convierten en fin último o porque, al darse carácter absoluto a los medios, se destruye el sentido del todo, que es el derecho del hombre.

El derecho natural se limita a la ordenación de la existencia empírica. Su último fin siempre es un fin relativo, el de la ordenación de esa existencia empírica, pero partiendo como motivo del absoluto fin último del auténtico y cabal ser del hombre en el mundo.

* * *

No se puede bosquejar de antemano la época de la unidad mundial por grande que sea nuestro interés. Pero acaso podamos indicar las posibilidades y los límites de lo que será.

1) Todo acontecer es entonces *interior*. Ninguna potencia enemiga, ningún pueblo bárbaro pueden ya irrumpir desde un «fuera» que, para los Imperios universales del pasado, nunca dejó de existir. No habrá *limes* ni «muralla china» (salvo

en la transición de una provisional oclusión de los grandes espacios entre sí). La unidad del mundo se hace única, universal, conclusa, cerrada, de suerte que no puede compararse sin más con los Imperios pretéritos.

Desde el momento en que no existe amenaza exterior, falta también la política exterior. No es necesario siquiera cancelar la ordenación establecida con vistas a una defensa contra los ataques exteriores. La tesis de la primacía de la política exterior sobre la interior pierde su razón de ser, como ocurrió siempre que la amenaza exterior era pequeña; por ejemplo, en Inglaterra y en la época de los grandes Imperios, a lo menos para cortos períodos (en Roma, en China).

Toda la producción puede redundar en provecho de la existencia en vez de dedicarse a la destrucción guerrera.

Quiebra la conexión necesaria entre organización militar (contra la amenaza exterior o con propósitos de conquista), planificación total, violencia y falta de libertad. Pero subsiste la posibilidad de la misma conexión en el interior de un Estado cuando este es un Estado terrorista constituido como Imperio mundial.

Pero en la general decadencia de la vida humana y en la anarquía latente ya no está obligado el conjunto, como antes, a reunir sus fuerzas por virtud de la amenaza exterior.

2) Una futura *ordenación mundial* no podría constituirse como un todo sino a través de numerosas y paulatinas gradaciones de la libertad. Habrá un progreso de la ordenación. Aquello que mantiene juntos a todos los hombres, como asunto común, para asegurar una paz duradera, puede ser reducido extremadamente; pero en todas las circunstancias tiene que tomar a todos la soberanía en favor de una soberanía universal. Esta soberanía puede quedar limitada a algunas cuestiones elementales —militar, policía, legislación— y en ella puede participar toda la humanidad por medio de las elecciones y la cooperación.

Pero la ordenación de la vida humana sería mucho más rica que la amplia legalidad de la humanidad. Cómo será dentro de la paz general es cosa que en múltiples formas ha de resultar de las muchas ordenaciones desarrolladas históricamente que se refundan por virtud de las condiciones técnicas de la vida.

Las ordenaciones limitadas serán en el proceso punto de partida para la formación de un espíritu público de las costumbres en la humanidad.

Todo esto tiende sin planificación total —solamente con el plan de leyes y convenios válidos para todos— hacia una economía de mercado más libre, cada vez más decisiva en esferas esenciales, hacia la libre competencia y a la competencia del espíritu, hacia el libre trato, sobre todo espiritual.

3) Pero de qué manera, a diferencia de bajo una ordenación mundial, el alma y el espíritu del hombre se transforman bajo el *Imperio mundial* es cosa que puede conjeturarse por analogía con lo acontecido en los Imperios chino y romano; es probable una nivelación del ser del hombre nunca vista antes, una vida de hormigas en una vacía actividad, un entumecimiento y agostamiento del espíritu, un amojonamiento en las jerarquías del poder por una autoridad que se queda sin espíritu. Sin embargo, estos peligros no pueden ser absolutos en el hombre. En la unidad imperial del mundo habrá nuevas formas de movimiento, posibilidades de individualización, de revolución, de escisión del todo en nuevas partes que otra vez vuelvan a combatir entre sí.

4) ¿Es posible una ordenación jurídica del mundo por virtud de una forma política y un *ethos* vinculador? Solo podrían responder en el futuro a esta pregunta épocas cumplidas que tengan en las grandes ordenaciones un lapso de paz y creación. Querer predecirlas significaría crearlas por el pensamiento. Esto es imposible. La esperanza de que la verdad pretérita desempeñe un papel en la realidad de la nueva ordenación no dice nada acerca del contenido de esta novedad. Pues lo que en el futuro lleve el ser del hombre como *ethos* común al ambiente público no puede engendrarse en el restablecimiento de realidades desaparecidas, sino en la nueva ignición por virtud de su riqueza en formas imprevisibles.

A la cuestión de si es posible una ordenación mundial sobre la base del diálogo y la deliberación como condición y consecuencia de la libertad se ha contestado: todavía no ha existido nunca. Pero esto no es una objeción fundamental contra su posibilidad. Es análoga a la evolución de la libertad ciudadana en el régimen democrático, a la superación de la violencia

por el derecho y la ley, que en verdad se ha alcanzado raras veces, y estas solo imperfectamente, aunque, sí de hecho, en casos excepcionales. Lo que ha acontecido en Estados limitados, lo que, por tanto, era posible en todos en general, no es imposible por principio en el conjunto de la humanidad. Pero aunque la idea es fácil de comprender, la realización es enormemente difícil, tanto que muchos se sienten cada vez más inclinados a juzgarla imposible.

En todo caso el camino pasa históricamente por las grandes fuerzas de poder político existentes de hecho.

2. *Las grandes fuerzas de poder político*

1) El único camino hacia la ordenación mundial es *a través de los Estados soberanos*, que tienen sus fuerzas organizadas y dispuestas militarmente para caso de conflicto. La manera en que pongan fin a su mutua tensión, ya mediante convenios, ya por la guerra, y se reúnan unas con otras, decidirá el destino de la humanidad.

Basta representarnos los Estados existentes para tener la imagen de la situación política del mundo. Hay en primer lugar las dos mayores potencias: América y Rusia; después, las naciones europeas aliadas; después, los neutrales, y, finalmente, en diferentes grados, los vencidos. A la total impotencia en los últimos corresponde la plena soberanía solo en los primeros. Entre ellos están los independientes, que, sin embargo, más o menos dependientes, no pocas veces tienen que tomar sus decisiones a una seña de los grandes.

Visto en conjunto, es notorio que ha pasado el tiempo de los Estados nacionales. Las potencias mundiales del presente comprenden muchas naciones. La nación en el sentido de los pueblos europeos es demasiado pequeña para ser, como tal, una fuerza mundial.

Trátase hoy, por tanto, de cómo se reúnen naciones para constituir un poder mundial: si quedan sometidas a una nación o si naciones iguales forman una comunidad estatal a la cual sacrifican su particular soberanía. Esta nueva comunidad estatal puede ser llamada, a su vez, nación, partiendo de un

principio político de la vida del Estado y de la sociedad en que se reúnen hombres de varios pueblos. El sentido de la conciencia nacional queda transferido de lo popular a lo político, de lo dado por la naturaleza a un principio espiritual. Sin embargo, por virtud de la vida póstuma de los fantasmas del pasado, todavía hoy se habla, incluso en forma agudizada, de lo nacional cuando ya ha dejado de ser un factor del decisivo acontecer político.

Junto a las grandes potencias, hoy poderosas por su desarrollo industrial, están las futuras potencias; ante todo China, que acaso, en un tiempo no lejano, pueda ser una de las claves del acontecer mundial por sus primeras materias, masas de hombres, dotes naturales, tradición y situación mundial; después, la India, que, como un verdadero continente sobre el fondo de una tradición espiritual única, original, representa por sus pueblos una posibilidad de desarrollo de poder que, a pesar de todos los movimientos de liberación, en realidad todavía dormita.

Vistos desde la totalidad de la historia universal, los dos Estados más poderosos del presente, América y Rusia, son históricamente dos productos completamente nuevos. Es cierto que se han apropiado los milenios de la vieja evolución cultural. Pero comparativamente son un injerto. El cristianismo entró en Rusia, y en América Europa está presente en espíritu. Pero tanto a América como a Rusia, comparativamente con las viejas culturas que han creado al mundo, les es propia una falta de raíces, y, por tanto, a la vez una enorme franquía, por falta de trabas y prejuicios. Mirarlas es para nosotros algo extraordinariamente instructivo y libertador, pero también aterrador. La herencia de nuestra tradición solo es para nosotros, en Europa, preciosa, como de otra manera para los chinos y los indios la suya. Esta tradición da a todos en todas las situaciones un sentimiento de alcurnia, de seguridad, de exigencia a sí mismo. Frente a esto es pasmoso cómo muchas veces oprime ligeramente a los más poderosos de esta Tierra un sentimiento de inferioridad que disfrazan con una peculiar puerilidad y con el furor de sus exigencias y pretensiones.

Sería de sumo interés escrutar a fondo cómo se desarrolla

el juego de las fuerzas políticas, cómo se modifica por las jugadas de ajedrez de los Estados en la complicada maraña de las perspectivas de poder, y cómo, sin embargo, se mantienen ciertas grandes líneas fundamentales. Pues las ideas políticas de ordenación únicamente cobran existencia efectiva por la vía del poder que se gana en ese juego.

En el primer plano de la vida cotidiana muchas cosas parecen casuales. Todo lo que conspira contra la ordenación única suscita el mal, agrava la desdicha, sean las pretensiones nacionales que se hacen absolutas, sean todas las maniobras particulares que se procuran una especial ventaja, sean todas las tentativas de los grandes unos contra otros, de las cuales esperan obtener ganancia para sí mismos.

2) En el juego de estas grandes fuerzas de poder político quedan incluidos todos los hombres, más de dos mil millones, que pueblan el mundo. Pero quien dirige y decide son pueblos que comparativamente constituyen solo una exigua fracción de esa masa total. La mayoría es pasiva.

Hay un *reparto originario del mundo* que existe desde el principio de la historia. Solamente una vez desde el siglo XVI, este reparto se modificó en gran escala respecto a los grandes espacios relativamente vacíos o habitados por pueblos primitivos incapaces de resistir. La raza blanca se apoderó de América, Australia y norte de Asia hasta el océano Pacífico. De esta suerte quedó instituido un nuevo reparto de la Tierra.

De este reparto como realidad tendrá que partir una futura federación mundial, si es que ha de evitar el camino que conduce al despótico Imperio mundial. Por el camino de la violencia parecen posibles trasplantes de poblaciones, deportaciones, aniquilación de razas enteras y, por tanto, la negación del ser del hombre.

Las grandes masas de población de la China y de la India que han resistido, y los pueblos del Asia anterior, no serán dominados duraderamente por los europeos, e incluso ni siquiera guiados. Pero la gran dificultad es que todas esas masas tienen que alcanzar primero la madurez política que les capacite para pasar del estado de violencia al de espíritu de conciliación y comprender la esencia de la libertad política como forma de vida.

Estas poderosas fuerzas políticas, todavía pasivas en su mayoría, suscitan esta pregunta: La minoría de los pueblos —a lo sumo unos cuantos millones— conscientes de la libertad, ¿pueden convencer a más de dos mil millones y entrar con ellos en una libre y legal comunidad mundial?

3) El camino hacia la ordenación mundial parte de *unos pocos orígenes históricos* y de una minoría cuantitativamente inapreciable de hombres. La ordenación mundial surge de los mismos motivos que la ordenación de la sociedad ciudadana. Puesto que la libertad ciudadana solo en pocos lugares de la Tierra fue conquistada por un proceso histórico, peculiar en cada caso, constituyendo, por así decir, la escuela de la libertad política, el mundo debe hacer en grande lo que en pequeño ha sido prefigurado.

La evolución clásica de la libertad política, para muchos ejemplar, para todos orientadora por lo menos, es la que tuvo lugar en Inglaterra desde hace más de setecientos años. Sobre este suelo espiritual y político se logró la nueva creación de la libertad en América. En espacio más reducido realizó Suiza esta libertad con su federalismo, que puede parecer un modelo para la posible unidad de Europa y la unidad mundial.

Hoy, en los pueblos vencidos, casi ha desaparecido la libertad. En ellos ya estaba aniquilada cuando el aparato de un régimen de terror afirmaba protegerla.

El camino hacia la ordenación mundial exige que el mayor número de pueblos despierte y se les haga consciente e inteligible por sí misma la libertad política. La situación no tiene analogía con los estados de transición que después del tiempo-eje llevaron a los Imperios mundiales. La idea y la tarea apenas eran entonces conscientes, ni existía la realidad de Estados libres en medio de potencias que caminaban hacia la hegemonía.

La ordenación mundial, si es que se alcanza, partirá hoy del federalismo de Estados ya libres, y solo tendrá éxito si este espíritu tiene fuerza atractiva para arrastrar a otros por convicción a adherirse pacíficamente al orden jurídico que comporta libertad, riqueza y creación espiritual; en suma la posibilidad de que el ser del hombre se desarrolle en toda su plenitud y diversidad

4) Si la unidad de la Tierra viene forzada por el tráfico, entonces el *sentimiento de poder y el sentimiento planetario* desde la perspectiva del tráfico es un factor decisivo.

Durante siglos, por virtud de su dominio de los océanos, Inglaterra ha visto el mundo desde el mar como costas, las cuales en su totalidad estaban como incluidas en el disimulado Imperio del dominio del mar.

Hoy se ha añadido el tráfico aéreo, que si bien no es equivalente cuantitativamente respecto al transporte de mercancías y pasajeros, representa una ampliación tan esencial, que el globo terráqueo se convierte también, visto desde el aire, en un todo para quien mira con visión política.

El poder sobre el aire y el agua parecen más esenciales para la unidad planetaria que el poder sobre la tierra, aun cuando este es el que, en definitiva, debe realizar en la guerra el acto final de la decisión.

La omnipresencia de la policía mundial, regulada legalmente, procedería más rápida y seguramente por el aire.

3. *Peligros en el camino hacia la ordenación mundial*

Antes de consituirse una segura ordenación mundial hay que atravesar una peligrosa época de transición. Cierto que toda la existencia humana es transición en todo momento. Pero ahora flaquean los fundamentos del ser del hombre y deben ser asentadas las bases elementales del futuro.

Procuraremos caracterizar esta época de transición que está ante nosotros. Ella es nuestro inmediato futuro, mientras que la iniciación verdadera de la ordenación mundial o el Imperio mundial solo es posterior.

La ordenación mundial no puede ser realizada lisa y llanamente, como por milagro. De aquí la inutilidad del entusiasmo, de los proyectos para procurarla inmediatamente, como si fuera la piedra de la sabiduría.

Con mucha más claridad que la ordenación mundial misma podemos ver los peligros que nos amenazan en el camino que a ella conduce. Todo peligro comporta consigo, cuando se

tiene conciencia de él, su posible superación. No hay en las cosas humanas un peligro absolutamente mortal si el hombre puede ser libre según su esencia.

* * *

1. *Impaciencia.*—El camino solo puede andarse hasta el fin si los que participan activamente tienen una paciencia infinita.

Es funesto que lo que se conoce como debido se quiera conseguir en seguida, que se desista en caso de fracaso, que se rompa por despecho el diálogo, que se recurra a la violencia o a la preparación de la violencia.

La momentánea superioridad de aquellos que se salen con la suya, que amenazan con la violencia y oprimen, resulta a la larga una debilidad, y en todo caso es culpable del alargamiento o del fracaso del camino. El gran problema consiste en proceder sin debilidad, no olvidar el uso de la violencia contra la violencia, pero retrasar su aplicación hasta el extremo. No hay para el estadista responsable ninguna razón de prestigio para la aplicación de la violencia; no hay ninguna razón para una guerra preventiva; ninguna razón para el rompimiento de los Tratados. En toda situación queda el hablar entre hombres hasta que uno con fuerza para ello rompe, y entonces es criminal en la medida que los demás tienen y tuvieron paciencia.

No podemos calcular lo que en el futuro puede constituir una ayuda y un obstáculo. Las situaciones simpre son distintas. El intento no puede ser abandonado ni aun frente a los malevolentes e insidiosos. La intolerancia tiene que ser conducida pacientemente a la tolerancia. Solo al final puede estar la meta donde toda violencia, como un delito, debe ser neutralizada, tornada inofensiva por una violencia legal de la humanidad. Hasta ese momento, el detentador de la fuerza mayor (solo la magnitud le diferencia del delincuente en el uso de la violencia) ha de ser tratado con cautela y paciencia, que acaso pueden ganarle como amigo. Si esto es posible, solo lo será cuando los demás permanezcan tranquilos sin renunciar a la menor posibilidad de conciliación.

Un ejemplo de cómo el deseo de realizar rápidamente lo

justo puede equivocarse acaso sea este: en si el derecho de veto es funesto. Pero su anulación supondría que todos los participantes tienen que estar dispuestos, aun en caso grave, a plegarse al acuerdo de la mayoría, porque realmente en su *ethos* han renunciado a la soberanía como el ciudadano dentro del Estado. Para esto es menester una comunidad esencialmente humana que se realiza en todos los aspectos y todas las formas del trato. Mientras no se llegue a ella, la supresión del derecho de veto sería inútil, pues en cuanto una gran potencia se resistiera a un acuerdo de la mayoría y su ejecución, eso sería la guerra.

Es alentador ver en las generaciones políticas, en la medida que se les da publicidad, cómo esa paciencia habla, cómo busca caminos, cómo por virtud de ideas siempre nuevas despierta otra vez la convivencia. Pero es deprimente ver cómo contra toda razón, haciendo caso omiso de hechos y razones, rompiendo repetidamente el diálogo, la soberanía del veto destroza todo lo que los demás habían construido.

Y es magnífico ver, al estudiar la historia —especialmente de los ingleses, americanos y suizos—, cómo se tuvo paciencia, cómo se venció, y aun en el odio se pactó gracias a la razón, para al fin encontrar la manera de realizar pacíficamente lo que en cada época era revolucionario.

Paciencia, tenacidad, impasibilidad, son tres cualidades indispensables en los hombres que actúan en la política. Esta paciencia estriba en la actitud moral, que no cede a las ofensas personales, siempre tiene a la vista el asunto en su total objetividad y valora y diferencia lo esencial y lo inesencial. Estriba en la atención que no desmaya por la espera y por su aparente infructuosidad; pudiera servir de comparación al cazador que aguarda largas horas en su puesto, mas en el instante que el zorro salta a la vereda del bosque tiene que echarse la escopeta a la cara, apuntar y disparar en una fracción de segundo. Este estar siempre a punto, sin cansancio, sin descuidar nada, atento no a una sola cosa, como en el bosque, sino a todas las ocasiones imprevisibles, favorables, es imprescindible para el estadista activo. En la impaciencia, en el cansancio, en la impresión de inutilidad, está el gran peligro para el hacer del hombre.

2. *Una vez instaurada una dictadura es imposible derribarla desde dentro.*—Alemania e Italia fueron libertadas desde fuera. Todos los intentos interiores fracasaron. Acaso fuera una casualidad. Pero si nos representamos el carácter del mando terrorista con todos sus medios de planificación total y burocrática, nos daremos cuenta de la fundamental invencibilidad de la máquina que se sostiene a sí misma casi automáticamente y pulveriza todo lo que desde el interior se levanta contra ella. Los modernos medios técnicos proporcionan al que domina de hecho una enorme prepotencia cuando emplea sin miramientos todos los instrumentos a su disposición. La máquina alcanza la cima de su invencibilidad cuando el terror acorrala y cerca a todos de suerte que los que no quieren convertirse en terroristas aterrorizados matan para no ser muertos a su vez.

Hasta ahora tales despotismos terroristas eran locales. Pudieron ser aniquilados, si no desde dentro, desde fuera. Pero si los pueblos no tuvieran siempre presente estos hechos en su conciencia y su preocupación, si todos juntos cayeran de improviso en una dictadura mundial de ese género, entonces ya no habría liberación posible. El peligro se agrava cuando se siente seguro contra él y acaso se cree que solo los serviles alemanes pudieron caer en algo semejante. Si los demás se precipitan en el mismo destino, ya no hay ningún «fuera». El entumecimiento del conjunto en una planificación total, estabilizada mediante el terror, aniquilaría la libertad y significaría un proceso de ruina creciente para todos.

3. *El peligro de la destrucción absoluta.*—En el proceso que conduce a la ordenación del Estado mundial pudieran sobrevenir sucesos que antes de alcanzar esa meta destruyeran la humanidad en una medida tal, que apenas podemos representarnos la continuación de la historia. Entonces quedaría disperso sobre la Tierra un residuo de hombres todavía vivos que habrían de comenzar otra vez de nuevo como hace milenios. Se habrían roto otra vez los lazos entre los hombres, terminaría la técnica, y la vida tendría que conformarse con las primitivas posibilidades locales existentes en cada caso, entre agotadores esfuerzos para conservarse con fuerza vital y juventud en la más extremada menesterosidad. Este final

sobrevendría si una guerra destruyera con sus efectos el edificio de la técnica, si se consumieran las primeras materias antes de encontrar sustitutivos, si la guerra no acabase, sino que se desmigajase, por así decir, en hostilidades locales, cada vez más angostas, en la forma de guerra continua que tuvo antes en la historia.

El sentido de la guerra ha cambiado en el curso de la historia. Hubo guerras en forma de juego caballeresco de las aristocracias, con reglas de juego. Hubo guerras para decidir una cuestión con plazo fijado, sin intervención de todas las fuerzas organizables. Hubo guerras de exterminio.

Hubo guerras civiles y guerras de Gabinete entre naciones que siguieron siendo solidarias, como europeas, en alguna medida. Hubo guerras entre culturas y religiones extrañas, llevadas con una absoluta falta de misericordia.

Hoy la guerra ha quedado transformada por las dimensiones de sus medios y la magnitud de sus consecuencias. Su sentido es muy distinto:

1) Lo que en la forma más extrema ya estaba preparado en los tiempos históricos parece poder reunirse en tal grado que ya no quede en general ninguna tendencia moderadora de la guerra. Por primera vez la Alemania de Hitler ha abierto en la Edad Técnica el camino por el cual la siguieron después necesariamente los demás. Ahora amenaza una guerra, que con la Edad Técnica y supresión de hecho de todas las trabas es tan distinta que el exterminio y las deportaciones que en cierta medida ya se registraron antes en los mogoles y asirios no bastarían todavía para caracterizar por entero su desastre.

Sobre esta totalidad indomeñada de una guerra, sin moderación en los medios, actúa la conjunción de planificación total y guerra. La una impulsa a la otra. El poder, que trata de crecer hasta la dominación absoluta, tiende por fuerza a la planificación total. Pero como esta reduce el florecimiento económico, sobreviene el momento de un óptimo de armamento. La guerra llega forzada por la evolución interior que en una paz duradera conduciría a un debilitamiento.

En la libertad aparece a la larga la riqueza, el progreso y la fuerza; pero por poco tiempo, y en un momento prepondera la planificación total y la violencia terrorista con su organiza-

ción de todas las fuerzas de una población para el destructor juego de azar, en el cual lo que entra en juego es ilimitado.

El camino que sigue el mundo parece conducir a tal catástrofe, cuyas consecuencias en miseria y anarquía no se pueden imaginar. No hay otra salvación que una organización jurídica con fuerza para conservar la paz, porque todo acto de violencia no tendría probabilidad de éxito frente a su violencia aun mayor y sería tratado como delito.

2) Si la guerra tiene que existir, entonces el interés de la historia universal estriba en la clase de hombres que triunfen: si vence la mera violencia, o si vence un tipo de hombre que vive del espíritu y del principio de libertad. El factor decisivo en la guerra es la técnica. Y he aquí el hecho amenazador: la técnica es utilizable por todos. No todos pueden crearla; pero una vez creada, incluso los pueblos primitivos aprenden rápidamente a tratar con ella, a manejar las máquinas, a tripular tanques y aviones. De aquí que la técnica en mano de los pueblos que no la han inventado sea un inmenso peligro para los pueblos espiritualmente creadores. Si estalla la guerra, la única suerte consistirá en que la ventaja caiga del lado de los pueblos creadores por virtud de nuevas invenciones.

Las decisiones sobre la forma y el carácter de la nueva ordenación mundial no son alcanzadas solamente mediante el combate de los espíritus. Pero si en el camino hacia ella las decisiones resultan por virtud de la técnica, llevada en el último momento a una nueva altura por los libres espíritus creadores, esta victoria podría tener también significación espiritual. Lo que como voluntad de libre ordenación exista en las potencias beligerantes pudiera convertirse, gracias a ellas, también en liberación para el mundo si hombres cada vez más despiertos se apropian bajo el estímulo del vencedor mismo el sentido de la libertad.

3) La técnica en forma de bomba atómica como instrumento de destrucción muestra una perspectiva completamente distinta. Todo el mundo cree hoy que la vida humana está amenazada por la bomba atómica y que, a causa de ella, no puede haber más guerras. La bomba se ha convertido en un motivo —hasta ahora todavía débil— de conservar la

paz a causa de los inmensos peligros que esta guerra supondría para todos.

De hecho, la técnica todavía puede producir destrucciones imprevisibles. Se la acusa de haber libertado las fuerzas elementales y haberlas destinado a una acción destructora; pero esta es precisamente su esencia desde el comienzo cuando el hombre aprendió a encender el fuego. El pensamiento prometeico no nos aporta, en principio, nada nuevo en la actualidad, pero es cierto que agrava cuantitativamente el peligro en medida extraordinaria, por ejemplo, hasta pensarse en la posibilidad de pulverizar el globo terráqueo en el espacio cósmico; pero de esta suerte también se convierte en algo distinto cualitativamente.

Con la bomba atómica se ha traído a la Tierra un trozo de la sustancia del Sol. Con ella acontece en la Tierra lo que hasta ahora únicamente acontecía en el Sol.

El principio de que la desintegración atómica se propaga por sí misma queda limitado hasta ahora en su aplicación a la sustancia que se obtiene del mineral de uranio con infinitos esfuerzos. El miedo de que la desintegración se pueda propagar a otros elementos, a la materia, como el fuego a todo material combustible, es infundado, a juicio de los físicos. Pero no se puede asegurar un límite para todas las épocas. Se puede echar a volar la fantasía:

No existe un límite seguro en el cual la explosión de nuevos elementos y la materia terrestre juntos puedan ser contenidos como las llamas de un incendio. El globo terráqueo entero estallaría, por accción deliberada o indeliberada. Entonces se registraría en nuestro sistema solar una iluminación pasajera, la aparición de una «nova» en el espacio cósmico.

Podemos formular una extravagante pregunta: Nuestra historia no tiene hasta ahora más duración que unos seis mil años. ¿Por qué acontece precisamente hoy, después de las inmensas épocas precedentes del cosmos y de la Tierra? ¿No hay otros seres racionales en otro lugar del Universo? ¿No está actuando en el espacio cósmico la evolución natural del espíritu? ¿Por qué no recibimos noticias por radiaciones procedentes del espacio cósmico, comunicaciones de seres racionales que están infinitamente más adelantados en la téc-

nica que nosotros? ¿Acaso porque hasta ahora todo el enorme desarrollo técnico ha conducido al punto en que los seres han aniquilado la vida en sus planetas por medio de la bomba atómica? ¿No será una parte de las «novae» la consecuencia final de los seres racionales técnicos?

¿No es, por tanto, la tarea más importante reconocer la gravedad de este peligro, tomarla de veras en serio e introducir una educación de la humanidad que, en constante peligro, excluya ese final? Solo pude dominarse el peligro cuando se tiene conciencia de él, cuando su amenaza queda evitada e imposibilitada conscientemente. Esto solo acontece mediante el *ethos* del hombre. Esto no se puede hacer a su vez técnicamente, sino que es menester que el hombre como tal confíe en la protección y eficacia de las instituciones que ha creado.

¿O es que nos encontramos frente a una forzosidad ante la cual solo cabe capitular, y los sueños ilusionados, las pretensiones irreales del hombre quedan sin valor porque pierden su veracidad? No, y si tuviera que acontecer mil veces en el mundo —ciertamente, una fantasía pura—, siempre existiría en cada nuevo caso el deber de evitar la catástrofe y, en verdad, solo por todas las posibles medidas directas. Pero puesto que todas estas medidas son inseguras, es menester que estén fundadas en el *ethos* y la religión de todos. Solo así el «no» absoluto a la bomba puede apoyar aquellas medidas que solo pueden ser eficaces cuando son valederas para todos.

Pero quien considere inevitable la catástrofe terrestre debe contemplar su vida sobre este telón de fondo. ¿Qué es la vida condenada a terminar de tal suerte?

Pero todo esto es un juego del pensamiento, sin otro sentido que llevar a la conciencia el peligro efectivo y poner ante los ojos, con toda su decisiva importancia y seriedad para el hombre, la ordenación mundial del derecho.

4. *Objeciones contra la posibilidad de la ordenación mundial*

La idea de la ordenación mundial, una idea europea, es impugnada, diciendo que es una utopía.

Los hombres son incapaces de una ordenación colectiva.

La ordenación mundial no sería posible más que impuesta por el poder de un dictador ordenador. El plan nacionalista de someter a Europa y después, con la fuerza reunida de Europa, conquistar el mundo para hacerlo europeo, era, como idea, bueno y adecuado; únicamente los sustentadores de la idea habrían sido malos.

No hay tal cosa. Aquella idea fundamental del menosprecio a los hombres y de la violencia, en definitiva siempre terrorista, se correspondía exactamente con aquellos hombres.

Pero —se sigue diciendo— la soberanía mundial, que adviene naturalmente por la simple gravitación de las cantidades de espacio, hombres y primeras materias es, en el fondo, tan despótica y brutal para los perjudicados como una dictadura. Por caminos aparentemente pacíficos ciertos hombres imponen, por virtud de la expansión económica, su voluntad a todos los demás.

Esto es exagerado cuando se compara con la ruina producida por una guerra. Y es falso, cuando se olvida que existe la posibilidad de corregir pacíficamente las injusticias derivadas del poder económico. Pero, en efecto, entraña una cuestión importante para el éxito del verdadero orden mundial. También la potencia económica tiene que estar dispuesta a limitarse mediante leyes y someterse a ciertas condiciones. También habrá de servir a la idea de la ordenación mundial si esta idea ha de ser realizada.

La ordenación mundial —dícese también— no es en general una meta deseable. Si alguna vez llega a consolidarse, sería probablemente una totalidad de conocimiento y valoración para todos, una tranquilidad satisfecha; en suma, el acabamiento del ser del hombre, un nuevo sopor del espíritu en la quietud de una memoria cada vez menos comprensiva, algo ya alcanzado, la generalización de lo que todos desean, mientras su conciencia desciende y ellos se convierten en seres que apenas son hombres todavía.

Pero todo esto valdría probablemente para dicho de hombres en un Imperio mundial que durase siglos y milenios. Pero no vale para dicho de la ordenación mundial. En esta perduran los elementos de inquietud. Pues nunca está terminada, siempre está en cambio, siempre son requeridas nuevas

empresas y decisiones. No es posible prever cómo lo alcanzado en cada caso produce nuevas situaciones que han de ser dominadas también. La insatisfacción y el descontento intentarían nuevas brechas y nuevos vuelos.

La ordenación mundial —dícese por último— es imposible a causa de la condición del hombre y a causa de las situaciones en las cuales, por la naturaleza del asunto, queda excluido el acuerdo y es inevitable la decisión guerrera, la «apelación al cielo». El hombre es insuficiente. Se hace culpable por la posesión, por el descuido hacia los otros, por huir del orden al desorden y la lucha desalmada de la violencia, por la afirmación de sí mismo que rompe la comunicación con exigencias «irrebajables», por el impulso de la voluntad de aniquilamiento.

5. *La idea de la ordenación mundial*

Contra todas las negaciones respecto a la posibilidad de una ordenación pacífica, justa y jurídica del mundo, siempre resurge indestructible, nacida de la observación de la historia y de nuestra voluntad, esta pregunta: ¿No será, sin embargo, posible algún día la novedad de encontrarnos todos reunidos en un reino de paz? El camino ha sido ya transitado de antiguo siempre que los hombres establecieron un orden entre comunidades estatales. La cuestión fue solo qué dimensiones alcanzaba tal comunidad pacífica dentro de la cual la decisión violenta de las disputas se convirtió en crimen y, por tanto, era castigada. En las grandes comunidades de esta clase ya imperaba, aunque solo pasajeramente y siempre amenazada, la confianza y el modo de sentir que sustenta la ordenación jurídica. No hay en principio ningún límite para el empeño de ampliar tales comunidades a una comunidad de todos los hombres.

De aquí que haya sido tan constante y necesaria en la historia, como el impulso a la violencia, la disposición a la renuncia y el compromiso, al sacrificio mutuo, a la limitación del poder, no solo por consideración de las ventajas, sino también por reconocimiento del derecho. La mayor posibilidad de tal actitud estuvo probablemente en los hombres aris-

tocráticos, mesurados, cultivados (como Solon), y la menor en el hombre medio, siempre inclinado a concederse únicamente a sí mismo la razón y a los demás solo la sinrazón, ninguna en los violentos, que no se avienen a tratar y quieren golpear a diestro y siniestro.

A la vista de esta diversidad de hombres hay razón para esta duda: En la unidad del mundo —sea ordenación mundial o Imperio mundial— no habrá tampoco tranquilidad duradera, como no la hubo dentro de los Estados hasta ahora. El regocijo por la *pax æterna* alcanzada será engañoso. Las fuerzas transformadoras tomarían nuevas formas.

En su finitud quedan al hombre impulsos fundamentales y resistencias que hacen improbable esperar un estado del mundo en el cual la libertad de todos engrane a todos tanto los unos con los otros que se convertiría en poder absoluto, reprimiendo definitivamente todas las amenazas a la libertad, los impulsos de poder, los intereses finitos, el egoísmo. Más bien hay que contar con que las indomables pasiones resurjan en nuevas formas.

Pero ante todo existe la diferencia esencial entre lo que en todo tiempo puede llegar a ser por sí mismo el individuo y lo que puede llegar a ser la comunidad de ordenación política en el curso de la historia. El individuo puede ser «existencia», la cual puede encontrar su eterno sentido en el curso del tiempo; pero los grupos humanos y la comunidad solo pueden encontrar una ordenación que es la obra colectiva de la historia a través de las generaciones, y crea el espacio para las posibilidades y limitaciones de todos los individuos. Pero la ordenación solo existe por virtud del espíritu con que la animan los individuos y por la que quedan moldeados en la serie de los descendientes. Todas las instituciones dependen de los hombres, los cuales son individuos. El individuo es, por tanto, aquí también lo decisivo en cuanto que solo muchos, o la mayoría, o los mejores, sustentan la ordenación, pero como tal individuo también es impotente.

La enorme vulnerabilidad de todas las ordenaciones y del espíritu que las sustenta es motivo suficiente para mirar el futuro con incertidumbre. Las ilusiones y utopías son ciertamente fuertes factores de la historia, pero no tanto que creen

el orden para la libertad y la humanidad. Más bien es decisivo para la libertad misma, cuando se piensa en la posibilidad o imposibilidad de una ordenación mundial, que no establezcamos ninguna imagen del futuro, ninguna realidad imaginada como meta a la cual se dirija inexorablemente la historia, inscribiéndola en nuestra voluntad como tal meta, cuya consecución sería el término de la historia. Nunca encontraremos un cumplimiento y consumación de la historia salvo en cada presente, como tal presente y actualidad.

Los límites de las posibilidades históricas tienen su profundo fundamento en el ser del hombre. Nunca puede ser alcanzado en el mundo humano un estado final acabado, porque el hombre es un ser que trasciende constantemente sobre sí mismo; un ser no solo inconcluso, sino también inconcluible. Una humanidad que solo quisiera ser lo que es, perdería, al limitarse a sí misma, su ser humano.

Pero en la historia necesitamos abrazar ideas, y debemos hacerlo si queremos dar un sentido a nuestra vida en comunidad. Los proyectos de paz eterna o los supuestos para ella siguen siendo verdad aun cuando la idea tomada como ideal concreto, no se pueda realizar, y, por el contrario, sobre toda concreción real quedan aún infinitos problemas. Una idea no se deja llevar a coincidencia ni con la imagen anticipada de una posible realidad ni con la realidad misma, aunque sea el sentido que informa al plan.

Pero su fundamento es una confianza infundable, es decir, la certidumbre de la fe, la creencia de que no todo es nada, de que no todo es solo un caos sin sentido, un ir de la nada a la nada. De esta confianza emergen las ideas que nos guían en nuestro paso por el tiempo. Para esta confianza había verdad en la visión de Isaías, en la cual la idea se torna imagen simbólica en aquella visión de la concordia de todos: «Y ellos forjarán arados con sus espadas y harán podaderas de sus lanzas. Ningún pueblo alzará la espada contra otro, y ya no sabrán guerrear».

C. Creencia

Introducción

El problema de dominar la Edad Técnica en favor del verdadero ser del hombre ha cobrado conciencia en las dos grandes tendencias de esta época: el socialismo y la ordenación mundial.

Pero no basta con ponerles como base la ciencia, la técnica, la civilización. Estas no son un apoyo seguro, puesto que están tanto al servicio del bien como del mal. El hombre tiene que vivir desde otro origen. Por esto la confianza en la ciencia se ha hecho quebradiza: la superstición de la ciencia, la Ilustración falsificada, la pérdida de sustancia, atestiguan contra ella.

Ni siquiera las grandes potencias espirituales tradicionales sustentan ya la vida. Ya no hay plena confianza en el humanismo, que parece haber sido puesto de lado, como si no existiera.

Tampoco es posible ya, por parte de las masas, una confianza radical en las Iglesias; fueron demasiado impotentes cuando el mal triunfó.

Pero ciencia, humanismo e Iglesias nos son indispensables, nunca renunciamos a estas potencias. No bastan, entrañan malas tergiversaciones, pero por sus posibilidades son condiciones indispensables para la totalidad del hombre.

Lo que hoy exige la situación es esto: Debemos retroceder y remontarnos a un origen más profundo, a la fuente de la cual surgió en otro tiempo toda creencia con su forma histórica particular: a aquella fuente que puede fluir en todo tiempo, si el hombre está dispuesto a ello. Cuando la confianza en aquello que se manifiesta y está dado en el mundo no sustenta ya la vida, entonces la base debe ser la confianza en el origen de todo. Hasta hoy apenas hemos hecho más que sospechar el problema. Parece que todavía fallamos todos.

La cuestión es: ¿Cómo bajo las condiciones de la Edad Técnica y la nueva ordenación de toda la comunidad humana será conservada la sustancia de la tradición, es decir, el infinito valor del hombre individual, la dignidad y el derecho del

hombre, la libertad del espíritu, las experiencias metafísicas de los milenios?

Pero la verdadera cuestión del futuro, la cuestión que todo lo condiciona y decide, es cómo y qué creerá el hombre.

De la creencia no se puede hablar de la misma manera que del socialismo y las tendencias y contratendencias de la planificación total, de la unidad del mundo y las corrientes hacia el Imperio mundial o a la ordenación mundial. En la creencia no se trata de finalidades de la voluntad ni de contenidos racionales convertidos en finalidades, pues la creencia no se puede querer de propósito, ni estriba en tesis entre las cuales se tuviese que elegir; la creencia se sustrae a todo programa. Pero ella es lo Envolvente, de lo cual el socialismo, la libertad política y la ordenación mundial tienen que ser sostenidos y empujados en su camino porque solo de ello reciben su sentido. Sin la creencia no hay guía emanada de la fuente del ser del hombre; lo que hay es caída en lo reflexionado, pensado y representado, en doctrinas, y después, como consecuencia, en la violencia, el caos y la ruina. De la creencia no se puede decir en verdad nada palpable y concreto, pero acaso se pueda hablar dilucidatoriamente y circunscribir sus posibilidades. Intentémoslo.

1. *Creencia y nihilismo*

Creencia es lo Envolvente, lo que dirige, aun cuando parezca que la inteligencia es la soberana, firme sobre sí misma. Creencia no es un contenido definido, no es un dogma. El dogma puede ser la expresión de una forma histórica de la creencia, pero también puede ser engañoso. Creencia es lo que llena el fondo del hombre y se mueve en él, en aquello que el hombre, trascendiendo de sí mismo, se enlaza con el origen del Ser.

La evidencia de la creencia solo cobra realidad efectiva en formas históricas; ninguna puede tomarse como la única y exclusiva verdad para todos los hombres sin hacerse intolerante y al mismo tiempo falsa. Pero entre todos los creyentes hay un repuesto fondo común. El enemigo de todo, el ene-

migo que en todo hombre está pronto, es únicamente el nihilismo.

El nihilismo es la caída en la incredulidad. Puede parecer que el hombre podría vivir por sus instintos, como una especie animal, de lo inmediato. Pero no puede. Como decía Aristóteles, solo puede ser más o ser menos que un animal. Si lo negase y quisiera vivir al modo de los animales, como Naturaleza, no podría andar ese camino más que teniendo conciencia de su nihilismo, y, por tanto, solo con mala conciencia o la sospecha de la perdición. Incluso en el nihilismo revela el hombre por el cinismo y el rencor, por una acción y un pensamiento negativista, por un estado de crónica subversión, que es un hombre y no un animal.

El hombre no es solo un ser de instintos ni solo un punto de inteligencia, sino un ser que, por así decir, trasciende de sí mismo. No queda nunca agotado por lo que es como objeto de la fisiología, la psicología, la sociología. El hombre puede participar en una trascendencia que lo envuelva, por virtud de la cual solamente llega a ser el mismo auténticamente. Esto lo llamamos idea, en cuanto que el hombre es espíritu; lo llamamos creencia, en cuanto que es «existencia».

El hombre no vive sin creencia. Pues aun el nihilismo, como antípoda de la creencia, solo existe referido a una creencia posible, si bien negada.

Lo que hoy se produce en la dirección hacia el socialismo, la planificación y la ordenación mundial, nunca se realiza y cobra sentido tan solo y decisivamente por virtud del conocimiento racional, ni solo por virtud de los impulsos del hombre, sino esencialmente por la manera como creen los hombres y por cuál es el contenido de su creencia —o por la manera como están en actitud nihilista, en contraposición con la creencia.

Lo que importa para el curso de las cosas es qué criterio moral reconocemos realmente en nuestra práctica, a partir de qué origen vivimos lo que vivimos.

2. *Aspecto de la situación presente*

Cuando Roma incluyó en su Imperio todo el mundo antiguo, completó la nivelación que ya se desarrollaba progresivamente desde los tiempos de Alejandro. La vinculación nacional, constituida por la moral y las costumbres, se debilitó; la tradición histórica local no vivió ya con la vida altiva de una fuerza independiente. El mundo quedó espiritualmente nivelado en dos lenguas (griego y latín), en una chata moralidad racional, la cual, por su falta de influjo sobre las masas, más bien dió margen al goce como tal, por una parte, y al sufrimiento desconsolado de los esclavos, pobres y sometidos, por otra. El individuo encontró al fin su verdad en la separación del mundo malvado. Una filosofía de imperturbabilidad personal —fuera por doctrina dogmática o por escepticismo, esto no suponía mucha diferencia— era el refugio de muchos, pero no podía penetrar en las masas. Donde ya no se creía auténticamente en nada, predominaron las creencias mas absurdas. Supersticiones en múltiples formas, doctrinas salvadoras de carácter milagroso, círculos en torno a predicadores, terapeutas, poetas y profetas en un inmenso revoltijo de moda, éxito y olvido, ofrecen una abigarrada imagen en que se mezclan estrechos fanatismos, exaltadas adoraciones, apasionadas devociones y también aventurerismo, charlatanería y picaresca. Es sorprendente cómo en esta confusión acabó por predominar el cristianismo, una forma de creencia en verdad no unívoca; pero, sin embargo, la creencia de contenido incomparablemente más profundo, a la cual era peculiar la seriedad absoluta e incondicional que subsistió a través de los tiempos y ante la cual las demás formas de creencia desaparecieron. Esto ni fue planeado ni constituido. Cuando comenzó a manejarse el cristianismo con plan y propósito (definitivamente desde Constantino), cuando fue mal empleado, ya existía, sin embargo, nacido de su profundo origen, y siempre, en todas sus desviaciones y deformaciones, volvió a quedar vinculado a ese origen.

En nuestra época encontramos muchas analogías con este mundo antiguo. Pero la gran diferencia estriba en que el cristianismo actual no tiene allí ningún paralelismo, y que algo

que, como solución, corresponda al cristianismo, entonces nuevo, transformador del mundo, no se ve hoy por ninguna parte. Por tanto, la comparación solo atina respecto a algunos fenómenos particulares, como, por ejemplo, la analogía de hombres milagrosos, la formación de comunidades en su torno y las absurdas doctrinas de salvación.

* * *

La imagen de la forma de creencia de nuestro tiempo puede ser vista con otro aspecto completamente distinto. Cuando se habla de la pérdida de creencia en nuestra época, de la impotencia y menor influjo de las Iglesias, del nihilismo como rasgo fundamental de nuestro mundo, se replica: Esta imagen de la ruina proviene de un falso criterio sobre lo que es pasado irrecuperable. Hoy —se dice— hay también poderosas creencias de nuevo origen que pueden trasladar montañas. Así se dijo ya de los jacobinos de la Revolución francesa y su fe en la virtud y el terror, en la razón por virtud de la violencia más radical. Así también se ha llamado religión de la libertad a los grandes movimientos liberales del siglo XIX (Croce). Así también Spengler ha afirmado como fase final de las culturas concepciones fundamentales de matiz religioso que se imponen con compulsiva fuerza de convicción; como para los indios el budismo y para los antiguos el estoicismo, así el socialismo es el fin para el Occidente. La religión del socialismo mueve las masas de los hombres modernos.

La planificación total, el pacifismo y análogos parecen, por así decir, religiones sociales. Son como una creencia de los incrédulos. En lugar de creer, vive el hombre de ilusiones sobre las realidades del mundo, sobre el futuro y la marcha de las cosas que en su creencia se imagina conocer [14].

La tesis que lo justifica, desde el punto de vista del nihilismo, reza así: El hombre siempre vive de ilusiones. La historia es el proceso de cambio de las ilusiones. Contra ello ha de decirse que no solo las innumerables ilusiones, sino también la lucha contra ellas y en pro de la verdad corre a lo largo de la historia. Ciertamente que el más propenso a ilusiones es el impotente, y que el individuo es hoy más impotente que nunca.

Pero también puede aferrarse al único albur que le queda a la impotencia, que es el esfuerzo incondicional por la verdad.

El nihilismo vuelve entonces a explicar esto por la ilusión. No hay verdad, afirma, y en consecuencia termina por esta tesis: Se debe creer, indiferentemente cualquier cosa —la necesaria ilusión es asumida por la propia fuerza, la cual puede decir: yo no lo creo, pero se debe creerlo.

Cuando se habla de la creencia, desde el punto de vista psicológico, sin hacerse cuestión del contenido, la verdad y la objetividad, trátase siempre de analogías con la creencia religiosa: pretensión al valor exclusivo de la propia verdad, fanatismo, incomprensión para todo lo demás, carácter absoluto de las exigencias, disposición para el sacrificio y riesgo de la vida.

Hay imágenes que pueden valer como símbolos de creencia, cuando, por ejemplo, Marx joven piensa en un hombre nuevo, el auténtico hombre que todavía no existe, que se producirá después; el hombre que anule el enajenamiento de sí mismo. O cuando hoy el nuevo hombre del trabajo maquinista, el hombre duro que se ha hecho exacto e impersonal en el servicio, es transfigurado y glorificado en su soberanía.

Pero los rasgos psicológicos no pueden definir el carácter de una creencia como creencia religiosa. Estas notas caracterizan, por el contrario, precisamente el sustitutivo de la religión y la antifilosofía. En la atmósfera de la racionalidad, en el mal uso de la ciencia como dogmática por virtud de la superstición de la ciencia, se ha tergiversado en contenido de creencia una idea de posible perfección del mundo, de organización justa del mundo, cuya falsedad se puede demostrar. Pero se trata de tergiversaciones potentes que influyen en el mundo e impulsan la marcha de las cosas hacia el peligro de una ruina agravada. De hecho no existe, por tanto, en ella un nuevo contenido de creencia; por el contrario, la vacuidad de esta creencia parece un correlato de la pérdida de sí mismo por el hombre. Es característico que los representantes de tal creencia no tengan respeto a nada, salvo a la fuerza y la violencia. No pueden ya atender a razones, para ellos no tiene valor ninguna fuente de verdad de origen espiritual.

Planteemos una vez más la cuestión capital: ¿Es posibl

la creencia sin trascendencia? ¿Se enseñorea del hombre una nueva fijación de finalidades puramente intramundanas que tiene el carácter de creencia tan solo porque su contenido es futuro, es decir, que trasciende del presente y está en contraposición con el sufrimiento, con la discordancia de la realidad contradictoria del presente? ¿Una representación de fines que, como muchas creencias religiosas, tiene la tendencia a engañar sobre el presente, consolar y encontrar un sustitutivo en algo que no existe, que no es presente? Y esto ¿es, sin embargo, capaz de exigir con éxito el sacrificio, la renuncia en obsequio de ese futuro ilusorio?

La consecuencia de tal fe, en que se ha perdido toda seducción, y con la trascendencia se ha extinguido también la transparencia de las cosas, ¿es una decadencia del espíritu y de la creación humana, y ya no queda más que la rutina, la intensidad del trabajo, el acierto ocasional con lo justo, un entusiasmo prometeico por la técnica, por aprender manipulaciones? O por el contrario, ¿lleva este camino a una nueva profundidad del ser que aún no podemos ver porque ninguna palabra habla de ella?

Todo esto nos parece inverosímil. A todo ello se opone la conciencia del eterno origen del hombre; del hombre que en sus múltiples vestiduras históricas es esencialmente igual por el contenido de su creencia que le enlaza con el fundamento del ser. El hombre puede encubrirse a sí mismo, encubrir su origen, puede olvidarse para su conciencia, puede tergiversarse. Pero también puede recuperarse.

Siempre le es posible hacerlo: del misterio de encontrarse en la existencia surge y se desarrolla en él la profunda conciencia del ser; necesita pensar y encuentra comunicabilidad en lo pensado; su conciencia del ser llega a la certidumbre en el amor, y por el amor se patentiza la sustancia del ser. De la actitud del hombre respecto al hombre en el interesarse, en el hablarse, en la comunicación, surge el descubrimiento de lo verdadero y se despierta lo incondicionado.

Cambiad las representaciones, los pensamientos y las lenguas en que nos certificamos de lo eterno. Pero esto, lo eterno, no cambia. Existe, es. Pero nadie lo conoce como tal. Si intentamos ahora representarnos la creencia eterna, nos damos

cuenta de que tales abstracciones son indicaciones casi vacías y de que incluso estas formulaciones abstractas siguen siendo una vestidura histórica.

3. *Las categorías fundamentales de la eterna creencia*

Tratamos de formular el conjunto de la creencia mediante algunas proposiciones: creencia en Dios, creencia en el hombre, creencia en posibilidades en el mundo.

1) *La creencia en Dios.*—Las representaciones de Dios creadas por el hombre no son Dios mismo. Pero solo mediante representaciones—como una lengua—podemos traer a nuestra conciencia la divinidad. Estas representaciones son símbolos, son históricas y, también, siempre inadecuadas.

El hombre se cerciora de la trascendencia de alguna manera —y si esta fuese el espacio de la nada en que todo existe, esta nada puede súbitamente convertirse entonces en la plenitud y el verdadero ser.

La divinidad es origen y meta, es la quietud. En ella está la seguridad.

No es posible que el hombre pierda la trascendencia sin que deje de ser hombre.

El hablar negativo se refiere a las representaciones, y es debido a la presencia de una profunda idea de Dios o a la lejanía de la infinita aspiración.

Vivimos siempre con símbolos. En ellos aprehendemos y experimentamos la trascendencia, la auténtica realidad. La pérdida de esta realidad se produce tanto al realizar el símbolo en una existencia empírica en el mundo como al darle un carácter estético, convirtiéndole en una guía no obligatoria para el sentimiento.

2) *Creencia en el hombre.*—Creer en el hombre es creer en la posibilidad de la libertad; la imagen del hombre queda incompleta si falta en ella este rasgo fundamental de su existencia que no llega a forma concreta: que él, regalado por Dios a sí mismo, a sí mismo se debe agradecer y culpar de lo que llegue a ser.

Lo que repercute desde la historia, el elemento alentador y estimulante en el trato con nuestros antepasados hasta el origen de la especie humana, es su persecución de la libertad

cómo realizaron la libertad, en qué formas la descubrieron y quisieron. Nosotros nos reconocemos en aquello que los hombres pudieron y nos dicen desde su realidad histórica.

A la libertad pertenece la verdadera comunicación que es más que contacto, convenio, simpatía, comunidad de intereses y satisfacciones.

Comunicación y libertad son dos cosas que se sustraen por igual a la demostrabilidad. Donde comienza la demostración experimental ya no hay ni libertad ni comunicación existencial. Pero ambas producen lo que después llega a ser objeto de experiencia (aunque no se pueda aclararlo suficientemente como fenómeno), y que entonces es indicación del acontecer de la libertad que en sí, cuando participamos en él, es inteligible y convincente.

La fe en el hombre es la creencia en sus posibilidades nacidas de la libertad, no creencia en un hombre al cual se ha divinizado. La creencia en el hombre supone creencia en la divinidad, por virtud de la cual él existe. Sin creencia en la divinidad, la creencia en el hombre acaba en desprecio del hombre, en la pérdida de respeto ante el hombre como hombre, con la consecuencia última de tratar la vida ajena con indiferencia, abuso y negación.

3) *Creencia en posibilidades en el mundo.*—Solo para un conocimiento falso el mundo está cerrado en sí mismo y se reduce a un mecanismo que se supone cognoscible o a una vida cósmica inconsciente e indeterminada.

Lo que el conocimiento crítico muestra cuando llega a su límite y lo que corresponde a la experiencia inmediata de encontrarse en este enigmático mundo es la franquía, la incalculabilidad; son las inagotables posibilidades.

Creencia en el mundo no significa creer en él como ser que es suficiente en sí mismo, sino aferrarse vivazmente al enigma fundamental de encontrarse en el mundo con tareas, problemas y posibilidades.

El mundo es un lugar de tareas y problemas, porque él mismo se origina en la trascendencia; en él se encuentra la lengua que escuchamos cuando comprendemos lo que realmente queremos.

* * *

Los efectos de la creencia (en Dios, en el hombre, en posibilidades intramundanas) son esenciales para la realización del socialismo y de la unidad mundial. Sin creencia no hay más que la inteligencia, el mecanismo, lo irracional y la ruina.

1) *La fuerza por la creencia:* Solo la creencia pone en movimiento las fuerzas que dominan los impulsos animales del hombre, los desposee de su soberanía y los transforma en motores de la elevación del ser del hombre: el impulso de la fuerza brutal de la voluntad de mando, el placer en la violencia y en la crueldad, la fatua voluntad de hacerse valer, el afán de riqueza y placer, los impulsos eróticos que irrumpen en cuanto se les da margen.

El primer paso para la represión de los meros instintos es la violencia exterior, que produce terror y angustia. Luego viene la violencia, ya indirecta, del *tabú;* después, la adecuada superación por la creencia del hombre que se domina a sí mismo mediante el sentido de su hacer emanado de la creencia.

La historia es la ruta del hombre hacia la libertad por virtud de la disciplina de la creencia. Partiendo de la creencia son trazadas las leyes que someten la violencia, se constituye la legitimidad, sin la cual no hay confianza en nada, y el hombre llega a ser sí mismo al someterse a exigencias incondicionadas.

2) *Tolerancia:* El camino hacia la ordenación mundial solo puede ser alcanzado cuando reina la tolerancia. Intolerancia significa violencia, repulsión, conquista.

Pero tolerancia no equivale a indiferencia. La indiferencia nace, por el contrario, de la petulancia y soberbia de la propia verdad, y es la forma más suave de la intolerancia, el desprecio encubierto que dice: Que los demás crean lo que quieran, a mí no me importa.

La tolerancia, en cambio, es abierta, conoce la propia limitación, aspira a unir a los hombres en la diversidad, sin reducir a un común denominador las representaciones e ideas de la creencia.

Probablemente existen en cada uno de los hombres todas las posibilidades, pero lo seguro y cierto es solo una realidad limitada. Esta realidad está limitada, en primer lugar, por la finitud de la existencia. En segundo lugar, porque el individuo

nace ya en una historicidad determinada; pero, existiendo una diversidad de historicidades, por virtud de ella no solo quedamos diferenciados, sino que al tiempo conquistamos nuestra esencia y nuestra incondicionalidad. El hombre en su manifestación no debe ser de un tipo único, sino que debe admitírsele en su variedad. Pues nosotros, trascendiendo de nuestro particular origen histórico, arraigamos en el único origen que nos abarca a todos. De este único origen parte la exigencia de ilimitada comunicación, que en el mundo de la apariencia es el camino por el cual la verdad sale a la luz.

El diálogo es, por tanto, el indispensable camino no solo en las cuestiones vitales para nuestra ordenación política, sino en todos los sentidos de nuestro ser. Pero solo por virtud de la creencia tiene el diálogo estímulo y significación: por la creencia en el hombre y sus posibilidades, por la creencia en lo uno que puede llevar a la unión de todos, por la creencia de que solo llego a ser mí mismo cuando también los demás llegan a ser sí mismos.

El límite de la tolerancia es únicamente la intolerancia absoluta. Pero todo hombre, por intolerante que se comporte, tiene que tener la posibilidad de la tolerancia en sí porque es hombre.

3) *Animificación de toda acción:* Todo lo que se realice por el camino del socialismo y de la planificación, por el camino de la ordenación mundial, instituciones, obras, normas de trato, maneras de comportamiento, experimentan modificaciones según sea la clase de hombres que estén en ellas. Su manera de pensar, su creencia, su carácter, determinan la forma de la realización y sus efectos posteriores.

Todo lo que la inteligencia bosqueja, pone como fin, busca como medio, es —a fuer de hecho y experimentado por hombres— movido en última instancia por motivos en los cuales la inteligencia no ha pensado, ya sean impulsos y pasiones, ya impulsos de creencia, ideas.

Así, pues, es funesto querer reducir la conciencia a lo acomodado a la inteligencia. Entonces no hace más que recaer tanto más encubiertamente en lo elemental.

La creencia conduce por la conciencia crítica a la propia limitación de las cosas finitas: del poder y la violencia, de las planificaciones de la inteligencia, de la ciencia, del arte. Todo

está en sus límites y es tomado por una dirección que no tiene nada de plan. Esa dirección procede de un orden más profundo que se hace consciente en la aclaración de la creencia. Lo finito es, por así decir, dotado de alma de esa manera; es un modo de actualizarse lo infinito. Lo finito se hace, por así decir, vaso o lengua, y, por sus efectos, el vehículo de la presencia de lo infinito a condición de que no olvide su finitud.

De aquí también la posibilidad de apelar a los hombres en las instituciones, en la burocracia, en la ciencia y la técnica, a encontrar, partiendo de sus ideas, el camino en todos los pequeños y grandes momentos críticos, a poner de manifiesto el espíritu del todo, a producir dentro de la autolimitación del hombre sentido y humanidad, emanados de lo infinito. Hombres de Estado, empleados, investigadores, todos ellos cobran rango y significación porque al limitarse a sí mismos en su poder atestiguan la dirección que procede de lo Envolvente.

4. *La creencia en el futuro*

El aspecto del presente y las categorías de la eterna creencia parecen diferir tan por completo, que se excluyen. Esta diferencia suscita tanto más agudamente la cuestión del futuro: ¿En qué forma se manifestará la creencia del hombre?

Oigamos primero lo que dice el pesimismo radical: En la enorme magnitud de la miseria todo desaparecerá, la cultura también, y con ella la creencia; quedará solamente la pérdida de la conciencia, la parálisis del alma y del espíritu, pues esa miseria es la decadencia por el camino de la aniquilación física. En estas frases late una despiadada verdad. Pues los momentos en que se hace patente la profundidad del alma en la suma desdicha parece que quedan sin repercusión en el mundo, sin comunicación, o bien desaparecen para el mundo en la comunicación más íntima de los próximos. Con la desdicha absoluta, la pregunta por la creencia en el futuro sería casi superflua. Respecto a la aniquilación reina el silencio, el espantoso silencio, desde el cual algo como un vislumbre nos apremia y, sin embargo, no nos dice nada.

* * *

Pero aunque en el futuro fuera creencia comunicarse y unirse los hombres, una cosa es segura: lo que vaya a creerse realmente no se puede planear en modo alguno. Nosotros solo podemos estar dispuestos a recibirlo, vivir de tal modo que esta disposición se desarrolle. No podemos hacer de nuestra propia transformación un fin de nuestra voluntad; por el contrario, tiene que sernos regalada siempre que vivamos de tal manera que podamos experimentar el regalo. Por esta razón parece conveniente callar sobre la creencia en el futuro.

Pero si es cierto que la creencia está presente en todo tiempo, entonces incluso un estado de opinión en que la tesis «Dios ha muerto» valga como verdad creída, no puede extinguir por completo lo que siempre existe. Pues este residuo o este germen de la creencia busca siempre su lengua para expresarse. Y la filosofía puede proporcionar el campo en que tal lengua es posible. Surge de dos motivos:

1) Quien cree, ama al hombre creyente dondequiera que le encuentre. Del mismo modo que la libertad aspira a que todos sean libres, así la creencia trata de mover a todos a su forma histórica de creencia. La compulsión no tiene sentido ni la imposición, pero sí el alertar por medio de una lengua en la que como siempre la trascendencia sea evocada. Cierto es que no podemos auxiliarnos decisivamente unos a otros en la creencia, sino tan solo encontrarnos. Si la trascendencia ayuda, es solo al individuo a través de su mismidad. Pero en el diálogo podemos estimularnos y desarrollarnos partiendo de aquello que cada individuo lleva en sí mismo.

2) Aun cuando el planeamiento nunca puede producir una creencia, sin embargo, puede, partiendo de la creencia, imaginar y acaso crear posibilidades para la creencia.

* * *

Así, pues, para el futuro es indispensable que la marcha del espíritu y el destino de la humanidad pase por *todos los hombres*. Lo que ellos no admitan no tiene grandes probabilidades de perdurar. Como en todo tiempo será aristocrático el elevado desarrollo, la creación. Pero el fundamento de esto

y lo simple a lo que es referido todo lo que el espíritu produce, debe llegar a tener existencia efectiva en la conciencia de los más, o debe avanzar como inexpresado deseo.

Por eso es más importante que nunca que los hombres que han aprendido a leer y escribir, en vez de quedar, como antes, masas dormidas e inoperantes, lean también realmente. Durante muchos siglos fue la Biblia el libro que todo lector comprendía y manejaba desde la infancia a la vejez. Hoy parece que esta forma de tradición y educación se ha perdido en amplios círculos, sustituida por una lectura dispersa. Los periódicos, entre ellos incluso aquellos de más alto nivel espiritual, escritos por las mejores cabezas de la época, indispensables para todo hombre actual, se convierten en peligro cuando son la única lectura para el tipo del lector de periódicos, rápidamente olvidadizo. Es incalculable lo que en el futuro será para la educación de los hombres la lectura que predomine en su vida.

Por el hecho de afectar a todos los hombres, los esfuerzos que se aplican a toda la población ocupan el primer lugar para la determinación del futuro, siempre que consigan penetrar realmente en los corazones y no se limiten a producir formas artificiosas. Estas, por el hecho de que no prendan de raíz en los corazones, se quiebran en seguida en catástrofes reales, como aconteció con las seudoimágenes fascistas, que sin embargo, tan ruidosamente fueron afirmadas, conocidas y vividas.

* * *

Nadie puede saber lo que es posible mediante la renovación de las *Iglesias.* Se observan ciertamente fuerzas nacidas de las creencias religiosas de las Iglesias, que en su forma personal son de conmovedora incondicionalidad. Pero no se ve en el conjunto la gran manifestación, convincente, actuante.

La creencia religiosa de las Iglesias se expresa en representaciones, pensamientos, dogmas, y se convierte en conocimiento. Al perder su origen se la puede identificar con estos contenidos y objetivaciones particulares, y entonces, por fuerza, desfallece. Pero necesita esa armazón ese estuche, para conservar la tradición.

Todavía parece estar la mayoría de los hombres en la creencia en una forma de realidad palpable. La astucia de las instituciones las cuales pretenden, a la vez, poder sobre el pueblo y auxilio para todos, recurre siempre, por esta razón, al deseo de realidades sensibles y dogmas definidos cuando todo lo demás no parece echar raíces en las masas.

Frente a esto está una transformación del modo de creer, ajena a las Iglesias. El hombre en su libertad deja cernerse su creencia en el contenido formulado en general, está decidido en su historicidad, en las resoluciones de su vida personal, comprueba y se mantiene abierto y se funda sobre la autoridad de toda la tradición histórica. La cuestión es si la época que, por primera vez, ha enseñado a leer y escribir a poblaciones enteras y ha aportado una educación del pensamiento cada vez más elevada, ofrece, y no solo por esto, nuevas posibilidades para una creencia libre, fluctuante en las enunciaciones, sin que por eso se paralice su incondicionalidad y seriedad. Esta manera de creer ha existido en todo tiempo, pero sin resonancias en las masas de la población.

De aquí que funcionarios con modos dogmáticos, doctrinales, instituciones de creer, imbuidos por el sentimiento de poder que les da su copertenencia a formas pujantes, eficientes en la sociedad y hasta omnipotentes en amplios círculos, desprecien esa creencia como privada e impotente. Pero, puesto que en definitiva las masas están formadas por simples individuos, de suerte que dondequiera lo privado se hace valer, lo que es decisivo para el curso de las cosas es si aquel auxilio palpable —aunque sea en forma de superstición—, sin embargo alberga lo que puede ser reconocido, en sublimes manifestaciones espirituales y desde su origen en el hombre como individuo, como la manera en que vive inmediatamente a Dios.

* * *

Si la duda acerca de las Iglesias actuales y su capacidad de transformación no permitiese ningún buen pronóstico —acaso erróneamente—, esta duda no tiene por qué alcanzar a la religión bíblica. Es probable que la futura creencia siga mo-

viéndose siempre en las posiciones fundamentales y categorías del tiempo-eje, de las que también procede la religión bíblica, porque para una concepción total de la historia la primacía espiritual de aquellos siglos del origen es hasta ese punto grande —porque la ciencia y técnica, juntas con los contenidos de ellas derivados, no pueden tenerse en pie contra el elevado contenido de fe y carácter humano de aquel origen— porque la disolución del pensamiento moderno no puede ofrecer nada valioso y sustancial de propio origen como superación —porque no existe la simplicidad de lo profundo en nueva forma, y su nueva forma, si apareciese, apenas podría afirmar nada si no hubiera conservado la antigua sustancia.

Así, pues, lo probable hoy es la transformación en el restablecimiento de la religión bíblica.

Contra las tendencias de la época a la división, exclusión, fanatización en grupos (correspondientes a los límites separadores nacidos de la intención y ánimo de planificación total), están las tendencias a unirse sobre una verdad grande y sencilla.

Pero ¡quién podría en cada caso particular descubrir lo que hoy está anquilosado en el fondo, lo que significa un inútil aferramiento a las cosas pasadas, y lo que es original, aportador de vida!

Pero lo que parece seguro es que la decisión acerca del futuro de nuestro ser de hombres occidentales estriba, en último término, en la relación de nuestra creencia con la religión bíblica.

* * *

Si se supone posible que no se consiga una transformación de la religión bíblica; que, por el contrario, esta se anquilose en las confesiones entumecidas (en lugar de ser conservada viva en aquellos estuches protectores a través de los tiempos) y que, por tanto, en las catástrofes políticas futuras pudiera quedar extinguida sencillamente, entonces tendría que aparecer algo nuevo, algo originariamente otro, puesto que el hombre no puede dejar de ser hombre. Eso nuevo, inimaginable para nosotros, borraría la religión bíblica hasta dejarla re-

ducida a simple recuerdo, como lo son para nosotros los mitos, e incluso pudiera perderse hasta ese recuerdo. Por largo tiempo habría tenido validez, tan largo como el confucionismo, que hoy está en la misma situación y ante los mismos problemas, no tan largo como la vieja religión egipcia.

Lo nuevo no cobraría vida por virtud de una institución que solo tuviera probabilidades externas en correlación con el despotismo del Imperio mundial. Para que pudiera prender en el hombre tendría que surgir algo como el tiempo-eje. Pues entonces la remoción interior del hombre mostraría lo que se desarrolla en la comunicación de la lucha espiritual, en la tensión de la incondicionalidad moral, en la beatitud, el nuevo proceso de la revelación llevada a saber de la divinidad.

Se puede imaginar también que en los siglos venideros acaso aparezcan hombres que, movidos por la visión del origen del tiempo-eje anuncien verdades que por estar henchidas del saber y la experiencia de nuestra época sean realmente creídas y vividas. El hombre experimentaría de nuevo con toda gravedad lo que significa que Dios existe, y conocería de nuevo el *pneuma* que arrebata la vida.

Esperar esto en la forma de una nueva revelación de Dios parece, sin embargo, equivocado. El concepto de revelación pertenece exclusivamente a la religión bíblica. La revelación aconteció ya y ha terminado. La idea de revelación quedará indisolublemente ligada a la religión bíblica. En la claridad de nuestro mundo una profecía que se presentase con la pretensión de ser una revelación divina probablemente parecería una locura, una falsa profecía, una superstición que se derrumba ante las únicas, grandes y verdaderas profecías que tuvieron lugar hace milenios. Y, sin embargo, ¡quién sabe!

En todo caso, esa nueva revelación sería falsa si pretendiera una exclusividad que solo podría ser usurpada y violenta. Pues que la verdad de la creencia estriba en la multiplicidad de su manifestación histórica, en el encontrarse esta multiplicidad por virtud de una comunicación cada vez más profunda, esta experiencia y este conocimiento de los siglos modernos es cosa de la que no se puede volver atrás. Esta experiencia no puede ser falsa en su origen.

Pero en vista de la posibilidad de un Imperio mundial

totalitario y de una verdad de fe también totalitaria correspondiente a él, solo queda para el individuo, para incontables individuos, como vivieron desde el tiempo-eje hasta hoy, de China al Occidente, la esperanza de conservar la corriente del filosofar por débil que todavía pueda ser. Independencia, tanto respecto del Estado como de las Iglesias, de la más profunda intimidad del hombre referido a la trascendencia, libertad del espíritu, estimulada por el diálogo con la gran tradición, es lo que queda como último refugio, como ya ocurrió muchas veces desde hace milenios en los malos tiempos de transición.

Si se tiene por improbable que se desarrolle una unidad mundial sin una unidad de creencia, yo me atrevo a afirmar lo contrario: lo general que enlaza a todos en una ordenación mundial (a diferencia del Imperio mundial) solo es posible precisamente cuando los múltiples contenidos de creencia quedan libres en su comunicación histórica sin la unidad de un contenido objetivo de fe con validez general. El elemento común de toda creencia respecto a la ordenación mundial solo puede ser que cada uno quiera la ordenación de los fundamentos de la vida empírica en una comunidad mundial en la que tenga margen libre para desarrollarse por los medios pacíficos del espíritu.

Así, pues, no esperemos una nueva revelación de Dios con el exclusivismo de una anunciación válida para toda la humanidad. Es posible algo distinto. Probablemente debemos esperar algo que fuera como una revelación por virtud de una profecía hoy digna de fe (con estas palabras nos referimos inadecuadamente a un futuro en una categoría del pasado) y también entonces en múltiple forma o algo que por virtud de su forma y su legislador (dicho otra vez en categorías del tiempo-eje) hiciera posible una ascensión al puro ser del hombre, animoso, abnegado. Hay en nosotros algo insatisfecho que es como una espera y una predisposición. La filosofía es incompleta y tiene que estar consciente de ello si no quiere ser falsa. Defendiéndonos contra los enemigos de la verdad, caminamos en las sombras del futuro, incapaces de renunciar al propio no saber en obediencia a un saber impuesto, pero ante todo dispuestos a escuchar y ver si otra vez

aclaran el camino de la vida símbolos satisfactorios e ideas profundas.

El pensamiento filosófico ofrecerá en cada caso lo esencial, Vale la pena resistir reflexivamente a los absurdos, las falsificaciones, tergiversaciones y a la pretensión exclusivista de la verdad histórica y de la ciega intolerancia. Hacerlo así conduce al camino donde el amor cobra toda su profundidad mediante la comunicación real. Entonces, por medio de este amor, al conseguirse la comunicación, se conseguiría mostrar a los que están más alejados a causa de su diverso origen histórico la verdad que nos une.

Hoy no hay más que los individuos. Quien quiera vivir en la comunidad inconclusa, inorganizada e inorganizable de los hombres auténticos —en lo que antaño se llamaba la Iglesia invisible—, vive hoy de hecho como individuo con individuos dispersos por el planeta en una vinculación que sobrevive a todas las catástrofes, y una confianza que no está fijada en ningún pacto y en ninguna determinada exigencia. Vive en plena insatisfacción, pero en insatisfacción colectiva, buscando tenazmente por virtud de ella el recto camino en este mundo y no fuera de él. Estos individuos se encuentran, alientan y estimulan. Recusan la moderna vinculación de los contenidos excéntricos de fe con la práctica de un realismo nihilista. Saben que al hombre le está encomendado realizar en este mundo lo que es posible al hombre, y que esta posibilidad no es una solamente. Pero cada uno debe saber dónde está y qué es aquello por lo que quiere actuar. Es como si cada uno estuviera encargado por la divinidad de actuar y vivir en pro de la ilimitada franquía, la auténtica razón, la verdad y el amor y la fidelidad sin la imposición propia de Estados e Iglesias, en los que tenemos que vivir y a cuya insuficiencia quisiéramos poner por nuestra parte un complemento.

Tercera parte

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Introducción

SENTIDO DE LAS REFLEXIONES HISTORICAS

¿Qué significa para nosotros una concepción de la historia universal? Si queremos comprender la historia como un todo es para comprendernos a nosotros mismos. Para nosotros historia es el recuerdo, no solo para conocerlo, sino para vivir de él. La historia es el fundamento ya asentado al cual quedamos vinculados cuando no queremos disolvernos en nada, sino que aspiramos a participar en el ser del hombre.

La concepción histórica procura, crea el amplio espacio, partiendo del cual se despierta nuestra conciencia del ser del hombre. La imagen de la historia se convierte en un factor de nuestra voluntad, pues la manera como pensemos la historia limita nuestras posibilidades o nos sostiene por sus contenidos o nos desvía tentadoramente de nuestra realidad. Aun en la exacta objetividad no es el conocimiento histórico tan solo un contenido indiferente de hechos, sino elemento de nuestra vida. Incluso actúa como mentira sobre la historia cuando esa mentira es utilizada por un poder para la propaganda. Es, pues, tarea de seria responsabilidad asegurarnos en el conjunto de la historia.

Nosotros podemos saber de nuestro fondo histórico por la contemplación de lo grande que está cerca de nuestro corazón. Nos remontamos a lo que fue, aquello por lo cual nosotros hemos llegado a ser, a lo que es nuestro modelo. Cuándo vivió un gran hombre es indiferente entonces. Todo yace, por así decir, en el plano único, intemporal, donde se

alinea todo lo valioso. Diríamos que entonces la tradición histórica se nos presenta ahistóricamente.

Pero también podemos percibir, por el contrario, con plena conciencia histórica, lo grande colocado en la sucesión temporal del acontecer. Entonces preguntamos el cuándo y el dónde. El conjunto es la marcha a través del tiempo. El tiempo está articulado. No existe todo en todo tiempo, sino que las épocas tienen su propia grandeza. Lo pasado muestra cimas y valles en su importancia y significación. Hay épocas tranquilas en las que parece persistir lo que existe para siempre y que se sienten a sí mismas como definitivas. Y hay épocas de cambio y viraje en las cuales se producen trastornos y revoluciones que en el caso más extremo parecen penetrar hasta la profundidad del ser mismo del hombre.

* * *

Por esta razón, la conciencia histórica cambia, a su vez, con la historia. En nuestro tiempo está determinada por la conciencia de la crisis, que, crecida lentamente desde hace más de cien años, se ha generalizado hasta ser la conciencia de casi todos los hombres.

Ya para Hegel se enrojecía el mundo moderno con los arreboles vespertinos: «Solo al crepúsculo levanta su vuelo la lechuza de Minerva»; de esta manera concebía su propio filosofar, pero no pensando en una decadencia, sino, al contrario, con la conciencia de haber llegado a la perfección y remate.

La conciencia de la crisis alcanza su cima en Kierkegaard y Nietzsche. Desde entonces se ha difundido la idea de que estamos en el viraje de la historia, en una conclusión de la historia en el sentido anterior, transformación radical del ser mismo del hombre.

Después de la primera guerra mundial el crepúsculo no fue solo de Europa, sino de todas las culturas de la Tierra. El hombre se dio cuenta de que había llegado a un término de la humanidad, a un estado de fusión que puede conducir a la aniquilación o al nuevo parto, y al cual ningún pueblo y ningún hombre escapan. Pero no siempre fue la idea del fin

mismo, sino el presentimiento de su posible inminencia lo que predominó. El fin esperado fue sentido con angustia, espanto o interpretado con impasible tranquilidad, como un proceso natural, biológico o sociológico o como un proceso sustancial y metafísico. El sentimiento es completamente distinto, por ejemplo, en Klages, en Spengler, en Alfred Weber; pero la realidad de la crisis, con unas dimensiones históricas sin parangón en el pasado, está fuera de duda en todos ellos.

La contemplación de la historia puede servirnos de ayuda para comprendernos a nosotros y a nuestra situación en esta conciencia de crisis.

Una cosa parece que puede mantenerse siempre firme: el ser del hombre como tal y su reflexión sobre sí mismo en el filosofar. Aun en las épocas de derrumbamiento persiste, como demuestra la historia, la posibilidad de una elevada filosofía.

La voluntad de comprenderse a sí mismo por la contemplación de la historia universal acaso sea la expresión de este perpetuo filosofar, el cual, buscando el propio fundamento, escruta el futuro no en forma profética, sino creyente; no en forma deprimente, sino estimulante.

* * *

No podemos llegar con nuestra memoria histórica ni bastante lejos ni bastante profundamente. Lo que la historia significa como totalidad acaso se nos muestre más rápidamente dándonos antes cuenta de sus límites. De estos límites tenemos noticia cuando nos colocamos frente a aquello que no es historia, frente a lo que está antes y fuera de la historia, y gracias a ello, cuando después nos internamos en lo que ya es concretamente histórico, esto será comprendido mejor, más profunda y ampliamente.

Pero la pregunta por la significación de la totalidad de la historia no hace más que retrasar la definitiva respuesta. Sin embargo, ya la sola pregunta y el intento crítico de responderla nos ayuda contra las conclusiones sumarias del apresurado seudoconocimiento, que se desvanecen otra vez en seguida —contra la inclinación a desacreditar la propia época que tan

fácilmente se deja denigrar, contra las explicaciones de una bancarrota total que ya casi han pasado de moda— contra la pretensión de aportar lo completamente nuevo e instaurador que nos salva en adelante y que, como superación, se contrapone a toda la evolución desde Platón a Hegel y Nietzsche. Entonces se da a la significación del propio pensamiento una exagerada importancia a pesar de su exiguo contenido (en mimetismo de un estado de conciencia extremo, pero fundado en Nietzsche). La pomposa mueca del no y el conjuro de la nada no es, empero, ninguna realidad verdadera. Partiendo del sensacionalismo de la impugnación, solo se puede conducir una seudovida espiritual hasta que el capital sea dilapidado.

* * *

Lo que en la historia no es más que fundamento físico y no hace más que repetirse idénticamente —las causalidades regulares—, es lo ahistórico en la historia.

En la corriente del mero acontecer existe lo verdaderamente histórico de carácter único, singular. Existe la tradición por virtud de la autoridad y dentro de ella una continuidad por la referencia del recuerdo a lo pasado. Existe también la transformación y el cambio en conexiones de sentido realizadas conscientemente.

En la conciencia histórica se actualiza lo que es insustituible peculiar, individual, que no está fundado en un valor general suficiente en su vigencia para nosotros, una entidad que tiene una forma perecedera en el tiempo.

Lo histórico es lo que se frustra y, sin embargo, lo eterno en el tiempo. Es la patentización de ese ser, que es ser historia y, por tanto, no perduración a lo largo de todo el tiempo. Pues, a diferencia del mero acontecer, en el cual lo mismo la materia que las formas y leyes generales no hacen más que repetirse, es historia el acontecer, que, a través del tiempo, en la abolición del tiempo, comprende en sí lo eterno.

¿Por qué hay, en general, historia? Por el hecho de que el hombre es finito, inconcluso e inconcluible, debe en su transformación a través del tiempo percatarse de lo eterno, y solo

por ese camino puede hacerlo. El carácter inconcluso del hombre y su historicidad son una misma cosa. La limitación del hombre excluye ciertas posibilidades: no puede haber ningún estado ideal sobre la Tierra. No hay una organización justa del mundo. No hay un hombre cabal y completo. No son posibles estados finales permanentes más que si se retrocede al mero acontecer natural. Por la permanente inconclusión de la historia, todo debe cambiar, ser constantemente de otra manera. La historia no puede cerrarse desde fuera de sí misma. Solo puede llegar a un final por fallo interior o por catástrofe cósmica.

Pero la pregunta de qué es entonces lo propiamente histórico en la historia en cuanto realización de lo eterno, nos impulsa ciertamente a descubrirlo, pero sigue siendo imposible que juzguemos sobre un suceso histórico en total y definitivamente. Pues no somos la divinidad que juzga, sino hombres que abren su sentido para participar en lo histórico, en aquello que cuanto más lo concebimos tanto más sorprendidos seguimos buscando.

* * *

Historia es a la vez acontecer y conciencia de este acontecer, es historia y saber de la historia. Esta historia está, por así decir, rodeada de precipicios. Si cae en uno de ellos deja de ser historia. Para nuestra conciencia histórica hemos de resumir y destacar:

Primero. La historia tiene límites frente a las demás realidades, frente a la Naturaleza y el Cosmos. En torno de la historia está el ilimitado espacio de lo que existe en general (§ 1).

Segundo. La historia tiene una estructura interior por virtud de la transformación de la mera realidad de lo individual y de lo que no hace más que transcurrir inconteniblemente. Solo se hace historia por virtud de la unidad de lo general y lo individual, pero de tal modo que muestre la significación insustituible de lo absolutamente individual, por tanto algo individual-general. Ella es constitutivamente transición como cumplimiento del ser (§ 2).

Tercero. La historia se convierte en idea de un todo por la pregunta ¿en dónde está la unidad de la historia? (§ 3).

Los precipicios son: La Naturaleza fuera de la historia y como suelo volcánico de la historia —la realidad que aparece en ella en su evanescente ser de transición—, la infinita diversidad desde la cual se pretende obtener la siempre frágil unidad. Ver con toda conciencia estos precipicios aguza el sentido para lo verdaderamente histórico.

Capítulo 1
LIMITES DE LA HISTORIA

A. Naturaleza e historia

Nos representamos claramente la historia del hombre como una pequeña parte de la historia de la vida sobre la Tierra. Además, la historia de la humanidad no es más que una historia muy breve (a lo más, aunque parece improbable, desde la época terciaria), cuando se la compara con la de los animales y plantas que durante cierto tiempo dominó por completo el cuadro de la historia de la Tierra. La historia de seis mil años que conocemos por tradición es, a su vez, un proceso muy breve comparada con la larga historia, sin historia, de la humanidad durante cientos de milenios.

Esta representación no es falsa, pero en ella no aparece todavía lo que es verdaderamente histórico. Pues la historia no existe, a su vez, como Naturaleza, sino sobre la base de la Naturaleza que en el tiempo inconmensurable anterior a la historia existía y existe hoy y soporta todo lo que somos.

Cierto es que hablamos de la historia de la Naturaleza y de la historia del hombre. A las dos es común un proceso irreversible en el tiempo. Pero son distintas en esencia y sentido.

La historia de la Naturaleza no es consciente de sí misma. Es un mero acontecer que no sabe de sí mismo, sino que de él solo sabe el hombre. Conciencia y propósito no son factores de ese acontecer natural.

Con arreglo a las medidas humanas la historia de la Naturaleza tiene un curso muy lento. El aspecto primero que presenta para las medidas de la vida humana es, por el contrario,

la repetición de lo idéntico. En este sentido, la Naturaleza es ahistórica [16].

De aquí que nuestro pensamiento, acostumbrado a pensar en categorías de la Naturaleza, tienda a considerar la historia por analogía con el acontecer natural.

1) Nos representamos el infinito aparecer y desaparecer, el perecer y repetirse. En el tiempo infinito hay oportunidad para todo, pero no un sentido que corra a través del tiempo. En tal representación no hay verdadera historia.

2) El proceso de la vida ha engendrado al hombre como una especie animal. El hombre se ha extendido sobre la superficie terrestre lo mismo que otras —no todas— formas de vida.

3) La humanidad en conjunto es un proceso vital: nace, florece, madura, envejece, muere. Pero esto no se representa solo como un único proceso de la humanidad, sino como un proceso múltiple que ocurre varias veces: el proceso de las culturas humanas, unas junto a otras y unas tras otras. Del material amorfo de la humanidad natural surgen culturas como cuerpos históricos con un curso regular, con fases de vida, con comienzo y fin. Las culturas son, por así decir, organismos que tienen su vida propia, no se interesan recíprocamente, pero en contacto entre sí se modifican o perturban.

Pero en tales concepciones, esclavizadas por las categorías de los procesos naturales, no se deja ver la auténtica historia.

B. Herencia y tradición

Los hombres somos a un tiempo Naturaleza e historia. Nuestra Naturaleza se patentiza en la herencia; nuestra historia, en la tradición. La estabilidad por virtud de la herencia que, como seres naturales, nos hace aparecer iguales durante milenios, es lo contrario de la fragilidad de la tradición, pues la conciencia puede declinar y ninguna adquisición espiritual de los milenios es posesión segura.

El proceso de la historia puede interrumpirse por olvido, por desaparición de las adquisiciones históricas. Incluso la estabilidad casi inconsciente de la manera de vivir y pensar,

debida a las costumbres y a las creencias incuestionadas, la cual en el estado total de las relaciones generales colectivas se forma diariamente y en apariencia se fija a profundidad, se tambalea por el mero cambio de ese estado total. Pues entonces se pierde la cotidianeidad de la tradición, desaparece el *ethos* desarrollado históricamente, se resquebraja la forma de vida y se desarrolla la absoluta inseguridad. El hombre atomizado se convierte en masa cualquiera de un amontonamiento ahistórico de la vida, pero que, como vida humana que es, vive ahí, en inquietud y angustia, franca o repuesta, encubierta por las fuerzas vitales de su existencia empírica.

En suma: no somos hombres por virtud de la herencia, sino tan solo por la sustancia de una tradición. En la herencia posee el hombre algo prácticamente indestructible; en la tradición, algo que se puede perder en absoluto.

La tradición reconduce al fondo de la prehistoria. Comprende todo lo que no es heredable biológicamente, pero que históricamente es la sustancia del ser del hombre.

La larga prehistoria, la corta historia... ¿Qué puede significar esta diferencia?

Al comienzo de la historia, adquirido desde la prehistoria, existe, por así decir, un capital del ser humano que no es heredable biológicamente, sino sustancia histórica, un capital que puede ser acrecido o disipado. Es algo que es real antes de todo pensar, que no se puede hacer ni producir de propósito.

Esta sustancia solo se patentiza clara y cabalmente a través del proceso espiritual que se realiza en la historia. En ella introduce esta modificaciones. Acaso en la historia surgen nuevos orígenes que, como realidades —el sumo ejemplo es el tiempo-eje—, se transforman a su vez en supuestos. Pero todo esto no acontece en conjunto con los hombres todos, sino solo en ciertas cimas individuales que tras un breve florecer son de nuevo olvidadas, mal entendidas y perdidas.

Existe una dirección en la historia que lleva a desprenderse de los supuestos sustanciales, que lleva de la tradición al punto del mero intelecto, como si de esta falta de sustancia de la *ratio* pudiera producirse algo. Es la ilustración que, tergiversándose a sí misma, ya no aclara nada, sino que conduce a la nada.

C. Historia y cosmos

¿Por qué vivimos y realizamos nuestra historia en el espacio infinito, precisamente en un ínfimo grano de polvo del cosmos, en un remoto rincón, y por qué en el tiempo infinito precisamente ahora? ¿Qué ha ocurrido para que comenzase la historia? Son preguntas que, por incontestables, nos hacen conscientes de un enigma.

El hecho fundamental de nuestra existencia es que parecemos aislados en el cosmos. Solo nosotros somos seres racionales que hablan en el silencio del cosmos. En la historia del sistema solar se produce la pausa, hasta ahora brevísima, de un estado en que, sobre la Tierra, hay hombres que desarrollan y realizan el saber sobre sí mismos y sobre el Ser. Solo aquí existe esta intimidad del comprenderse. Por lo menos, no conocemos otra realidad de una intimidad. Dentro del cosmos ilimitado, sobre un insignificante planeta, en un tiempo insignificante de un par de milenios, ha ocurrido algo como si esto fuera lo total, lo auténtico. Este es el lugar —que en el cosmos no significa nada— en el cual con el hombre despierta el Ser.

Pero este cosmos es la oscuridad de lo que existe envolviéndonos, en lo cual, desde lo cual y por lo cual acontece lo que somos y lo que, a su vez, no puede concebirse en su origen. Esta oscuridad nos presenta como conjunto tan solo el aspecto primero de un acontecer sin vida que investigan la astronomía y la astrofísica, el cual en su fantástica magnitud no es, sin embargo, para nosotros primeramente apenas más que una nubecilla de polvo en la habitación, iluminada por un rayo de sol. El cosmos tiene que ser infinitamente más que este aspecto primerizo capaz de ser investigado, algo más profundo que aquello que se ha comenzado a descubrir; a saber: aquello que la progresiva revelación del hombre en la historia va produciendo.

Para nuestra existencia terrenal se ha llegado a otro precipicio. Con la accesibilidad del planeta, como un todo, se ha cerrado el camino del espacio. Hasta entonces podía el hombre viajar, penetrar en las desconocidas lejanías y vivir sobre el fondo de esta lejanía, la cual quedaba ilimitadamente accesible

a sus pies cuando le impelía a ello. Ahora la morada de nuestra existencia está cerrada, exactamente conocida en sus dimensiones; se puede abarcar con la vista como un todo para planear y actuar. Pero este todo está radicalmente aislado en el universo. Por la actualidad de esta situación se condensa y concreta, por así decir, lo humano a la tierra. Hacia fuera está lo humano en un espacio cósmico aparentemente vacío de espíritu, que le parece intransitable para siempre por virtud del aislamiento de esa realidad del comprenderse solo referida a sí mismo.

Este aislamiento en el cosmos es un límite real de la historia. Hasta ahora solo lo rebasan varias representaciones y posibilidades inverificables como respuestas a la pregunta: ¿Hay vida y espíritu, hay seres racionales también en otra parte del mundo?

A esta pregunta se contesta con *respuestas negativas:*

a) Las condiciones imprescindibles de la vida son una casualidad en el espacio cósmico, casi vacío, helado, surcado por masas incandescentes a distancias gigantescas. En los demás planetas de nuestro sistema solar la vida no es posible o solo existe una vida vegetal inferior. No está excluido que en otros sistemas solares existan planetas semejantes a la Tierra pero es improbable a causa de las incontables casualidades que tienen que coincidir para tal resultado (Eddington).

b) Los caracteres específicos del hombre en la profunda concepción de la religión revelada judeo-cristiana son únicos; la creación de Dios es única y el hombre es la imagen de Dios; no puede haber muchos «mundos» (así dice el cristianismo y también Hegel). Tanto la revelación, por la cual el hombre se concibe en su nulidad y grandeza, como la tendencia natural por la cual el hombre se siente como único y como centro conducen a ese resultado.

Pero también hay *respuestas positivas:*

a) Aunque sea una casualidad, sin embargo, para que se dé más de una vez esta casualidad existe en el infinito mundo tanto simultáneamente como en el transcurso del tiempo margen suficiente. En las miriadas de soles de nuestra galaxia y en los incontables sistemas galácticos que existen además

del nuestro, es muy probable que la casualidad en sus combinaciones pueda darse varias veces.

b) El hombre ha admitido siempre la existencia de otros seres racionales en el mundo: ángeles, demonios, dioses estelares. De esta manera se ha rodeado de míticos parientes. El mundo no estaba vacío. Ha sido al transformarse el mundo en un mecanismo de masas inanimadas cuando se ha producido este vacío. Que sea solo el hombre quien tiene conciencia y piensa en el mundo es cosa que no puede representarse plenamente. ¿Es que este mundo solo existe para el hombre? Ni siquiera se puede concebir que toda la vida existente en este planeta esté referida solo al hombre. Todo existe para sí, y la larga historia de la Tierra era vida cuando todavía no existían los hombres.

c) Si no existiera solamente el hombre, acaso pudiera decirse que en el tiempo infinito habría habido para los seres espirituales ocasión de hacerse perceptibles en el mundo: el mundo hubiera sido «descubierto» desde algún lado y hubiera comenzado a desarrollarse en seguida una nueva vida racional en una unidad de comunicación cósmica, que, por otra parte, existe permanentemente. Pero del cosmos solo nos llega lo inanimado.

Sin embargo, se puede responder: Estamos constantemente envueltos por las ondas de esta comunicación como por las ondas de la radio, que tampoco percibimos cuando no tenemos receptor. No estamos tan lejos de percibir las radiaciones que de continuo se propagan por el cosmos, las cuales pertenecen a una comunidad cósmica real. En la Tierra no hemos hecho más que empezar. El instante del despertar ha comenzado. ¿Por qué no descubriríamos un día que en el mundo hay de hecho una lengua, que primero capturaríamos sin comprenderla y después descifraríamos, por así decir, como los jeroglíficos egipcios, hasta que escuchemos constantemente lo que acaso nos comunican seres racionales en el mundo y seamos capaces de responder?

Una descripción más detallada de esta fantasía no tiene, como la figuración misma, objeto; por ejemplo, hablar de los efectos que la distancia de años-luz tendría para un posible intercambio.

Todas las especulaciones de esta clase no tienen por ahora otro sentido que el de dejar la posibilidad y hacer sentir la situación del hombre en su aislamiento sobre la Tierra. Para nosotros no existe ninguna consecuencia en tanto que nos falte el menor indicio de la existencia de seres racionales en el cosmos. No podemos negar la posibilidad ni tampoco contar con la realidad. Pero podemos darnos cuenta del hecho asombroso, siempre inquietante, de que el hombre, en el espacio y tiempo infinito, sobre este pequeño planeta solo desde hace seis mil años, o en tradición ininterrumpida solo desde hace tres mil, ha llegado a preguntarse y saber de sí mismo, lo cual es lo que llamamos filosofar.

El enorme fenómeno histórico constituido por esta conciencia pensante y por el ser del hombre en él y por él es, como totalidad, un acontecer mínimo en el cosmos, un hecho enteramente nuevo, por completo momentáneo, que precisamente empieza ahora y, sin embargo, para sí, visto desde dentro, ya tan viejo como si abarcase el universo entero.

Capítulo 2

ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA HISTORIA

La historia del hombre se ha destacado del resto del mundo por una manera propia de ser, a la que corresponde dentro de las ciencias un conocimiento peculiar. Subrayemos dos caracteres fundamentales de la historia:

A. Lo general y el individuo

Cuando concebimos la historia mediante leyes generales (conexiones causales, leyes morfológicas, necesidades dialécticas), con estas generalidades nunca poseemos la historia misma. Pues la historia es, en su carácter individual, algo absolutamente único que no se repite.

Lo que llamamos historia es externamente lo que, en el espacio y el tiempo, acontece en su determinado lugar. Pero lo mismo puede decirse de toda realidad. La ciencia natural conoce, en principio, todo acontecer material mediante leyes generales, pero no sabe por qué —valga el ejemplo— en Sicilia el azufre se presenta en acumulaciones, ni, en general, la causa de la repartición efectiva de la materia en el espacio. El límite del conocimiento de las ciencias naturales es la realidad individualizada, que solo se puede describir, pero no concebir.

Estar localizado en el espacio y el tiempo, ser individuo, este carácter de toda realidad no basta, sin embargo, para caracterizar la individualidad en la historia. Lo que se repite, lo que como individuo es sustituible por otro, lo que vale

como caso de algo general, todo esto, como tal, no es todavía historia. Para ser historia el individuo tiene que ser único, incanjeable, irrepetible.

Este carácter de ser único y sin repetición solo existe para nosotros en el hombre y sus creaciones, y en todas las demás realidades únicamente en la medida en que sean referidas al hombre y se conviertan en su medio, su expresión y su fin. Como ser natural el hombre no es todavía historia; solo lo es como ser espiritual.

En la historia somos accesibles a nosotros mismos como nosotros mismos, pero en lo que nos es esencial y no ya como objetos de investigación. Claro es que también podemos ser objetos de investigación; pero entonces como Naturaleza, como casos de una ley general, como individuos reales. Pero en la historia nos encontramos a nosotros mismos en forma de libertad, de «existencia», de espíritu, de gravedad en la decisión, de independencia de todo mundo. En la historia nos habla lo que no nos habla en la Naturaleza: el misterio del brinco a la libertad y de la revelación del Ser en la conciencia humana.

* * *

Nuestro entendimiento nos inclina a tomar por el ser mismo lo pensado y representado definitivamente y a tenerlo, por así decir, realmente en lo pensado; lo mismo ocurre en la historia con el individuo, el cual solo es pensado desde el punto de vista de lo general.

Pero el individuo no es todavía lo histórico por el hecho de que sea nombrado con un nombre como realidad en su lugar, en el espacio y el tiempo, ni tampoco es lo general que en tal individuo se manifiesta, como ley general, figura típica o valor de validez general. Caemos como en una trampa cuando creemos ver en este elemento general lo histórico mismo.

Lo histórico es, por el contrario, lo único, insustituible —no meramente el individuo real, el cual, al contrario, es penetrado, transformado, utilizado por el individuo verdaderamente histórico—, ni tampoco el individuo como continente

o como representante de algo general, sino, por el contrario, tan solo la realidad que anima lo general. Lo histórico es lo que es sí mismo, enlazado con el origen de cuanto existe, seguro en su propia conciencia del suyo en este fundamento.

Este individuo histórico solo se muestra al amor, a la clarividencia y penetración intuitiva que se desarrolla en el amor. Este individuo único en lo infinito se actualiza y revela por completo en el amor, por la voluntad de saber guiada por el amor. Este individuo se patentiza en manifestaciones que son imprevisiblemente distintas. Como individuo histórico es real, y, sin embargo, para el mero saber no existe como tal.

Al amor por el individuo histórico se le hace perceptible a la vez el fundamento del ser al cual está enlazado. En la infinitud del individuo amado se hace patente el mundo. De aquí que el verdadero amor se ensanche y potencie por sí mismo, se extienda a todo lo que existe históricamente, se convierta en amor al Ser mismo en su origen. Así, a la intuición amorosa se le hace patente cómo el Ser, este único e inmenso individuo, existe históricamente en el mundo. Pero esto solo se patentiza en la historicidad del amor de un individuo a un individuo.

Al ser de la historia corresponde la peculiaridad del conocimiento histórico. La investigación histórica crea los supuestos para una intelección real, por la cual y en sus límites puede descubrírsenos lo que ya no es accesible a la investigación misma, pero que la guía en la elección de sus temas y en su diferenciación de lo esencial e inesencial. Por el camino del carácter siempre general de nuestro conocimiento, la investigación deja ver al llegar a su límite el elemento individual, insustituible, de la historia como lo que nunca es general. El descubrimiento de este factor individual nos enlaza con él en un plano que está por encima del conocimiento, aunque solo se alcanza merced al conocimiento.

Lo que nos apropiamos como históricamente peculiar nos permite adelantarnos hacia la historia total como a un único individuo. Toda historicidad arraiga en el fondo de esta única historicidad que todo lo abarca.

B. La historia es constitutivamente transición

En la historia, la Naturaleza está presente en todo momento. Ella es la realidad que soporta, es lo que se repite, perdura y solo cambia muy lentamente y sin conciencia, como toda Naturaleza. Pero donde surge el espíritu hay conciencia, reflexión, movimiento incontenible en el trabajo consigo mismo, en sí mismo, en una franquía hacia lo posible que no puede cerrarse.

Cuanto más resueltamente existe lo único, cuanto menos repetición idéntica hay, tanto más propiamente existe historia. Toda grandeza se manifiesta en la transición.

Si, pues, la historia es la revelación progresiva del Ser, entonces la verdad siempre está presente en la historia y, sin embargo, nunca completa y conclusa, sino siempre en movimiento. Allí donde se crea que se ha convertido en posesión definitiva es donde se pierde. Cuanto más radical el movimiento, de tanta mayor profundidad puede emerger la verdad. Las magnas obras espirituales son, por esto, las de transición, en las fronteras de las épocas. Algunos ejemplos:

La tragedia griega se produce en la transición del mito a la filosofía. Aunque creando todavía mitos con la vieja sustancia de la tradición, profundizando en ellos mediante imágenes, los trágicos ya viven, a pesar de su concepción primordial, preguntando e interpretando. Potencian el contenido y, sin embargo, están en el camino por el cual ese contenido se disuelve. Son los creadores de las formas míticas de sentido más profundo y, al mismo tiempo, son la terminación del mito como verdad omnicomprensiva.

La mística de Eckhart era tan despreocupadamente audaz porque era, a la vez, creencia eclesiástica y origen de la nueva y libre razón. No cayó en el pernicioso juego de los absurdos irresponsables, no tenía ningún impulso destructor y, sin embargo, por vivir de las posibilidades del hombre más amplio, que no ponía límite alguno al pensamiento, abrió el camino tanto hacia la convicción más profunda como hacia la destrucción de la tradición.

La filosofía del idealismo alemán, desde Fichte y Hegel hasta Schelling, se produce en la transición de la creencia a la im-

piedad. La época de Goethe vivía una religión estética, en el radiante fulgor de comprender toda la profundidad del espíritu, alimentada de la pretérita sustancia del cristianismo, que después se perdió en sus sucesores.

De la misma manera, por la transición, pueden ser comprendidos Platón o Shakespeare o Rembrandt. Transición en este sentido son épocas enteras —ante todo, los siglos del tiempo-eje del año 600 al 300 antes de Jesucristo.

Pero siempre hay transición. La profundidad del movimiento de una transición aporta la suma claridad del Ser y de la verdad. La degeneración y debilitamiento de la transición, que se produce en la engañosa duración de una persistencia, hace descender, con el sentido para el tiempo, también la conciencia, y los hombres recaen en el sopor de la repetición extrínseca en la costumbre y en la Naturaleza.

Las grandes manifestaciones de la historia del espíritu son, como transición, conclusión y principio. Son un ser intermedio que solo en su lugar histórico es originariamente verdadero, que después perdura en la memoria como figura insustituible, pero que ni se puede repetir ni imitar. La grandeza humana parece depender de las condiciones de tal transición. Y por esto, a pesar de vencer al tiempo en la intemporal creación, su obra nunca es para los descendientes la verdad con la que pudiéramos llegar a identificarnos, aun cuando nos encienda y ponga en movimiento.

Nos afanamos por ver en algún lugar de la historia la verdad cabal y la vida iluminada por sí misma desde la profundidad del Ser. Pero creemos verla, somos víctimas de la ilusión.

Los románticos imaginaban un tiempo remoto en el cual la cima del ser del hombre fue una vida con Dios, un tiempo del cual no nos ha llegado ninguna tradición, salvo, en indicios alusivos, un silencio excitante. Entonces fue la verdad, de la cual atrapamos al extinguirse un último fulgor. Vista así, toda la historia aparece como la pérdida de un capital originario. Pero cuando la investigación empírica vuelve a descubrir los restos de aquel tiempo, no encuentra la menor confirmación de tales sueños. Aquellos tiempos remotos fueron rudos, y el hombre vivía en infinita dependencia y desamparo. El ser del hombre solo nos es comprensible

por virtud de aquello que se hace espíritu y puede comunicarse.

Pero incluso en la serie de manifestaciones de que tenemos noticia histórica e intuición real nada hay que sea absoluta conclusión y remate, salvo en el arte, pero en este en forma de juego y símbolo. Todo lo grande es transición, incluso lo que por su sentido e intención es trasunto de la realidad eterna. La creación espiritual de la Edad Media, que tiene su remate y perfección en el sistema de Santo Tomás y la poesía del Dante, emanados todavía de la fe completa, es, sin embargo, la imagen de aquello que en el momento que fue pensado ya había pasado y se había perdido irremediablemente. En la transición, hombres, que todavía vivían en ella, pero ya bajo la inminencia de una nueva época, afirmaban el mundo que ya se extinguía y afianzaban vigorosamente para siempre la idea de este —pues realidad no lo fue nunca.

No hay ninguna estructura real permanente y acaso mucho menos allí donde se pretende. La verdad, por virtud de la cual el Ser se hace consciente, se manifiesta en el tiempo. La temporalidad está henchida de contenido por virtud de esta patentización en lo que no puede detenerse y desaparece. La repetición esencial es, por tanto, la vida surgiendo del origen actual en comunicación con la verdad del pasado —como camino que lleva a un origen común de todo. En cambio es repetición vacua la mera repetición imitativa de una manifestación sin transformarla desde el propio origen. No hay progreso más que en el saber intelectual —un movimiento que en sí es mero albur, que lo mismo puede conducir a la profundización que a la superficialización del hombre, aunque sea un aspecto del incesante movimiento en el tiempo, no el sentido del movimiento mismo.

Lo esencial en la historia es únicamente que en ella puede el hombre recordar y, por tanto, conservar lo que fue como factor de lo que viene. Por ella cobra el tiempo el sentido irrepetible de la historicidad, mientras que la Naturaleza de la existencia empírica es la constante repetición de lo idéntico, que se modifica inconscientemente en muy largos lapsos de tiempo, sin que sepamos apenas o nada por qué.

Lo existente —sea orden o caos anárquico— que perdura

a través del tiempo, para lo cual el tiempo es indiferente, pierde en seguida la sustancia histórica.

Pero toda manifestación de la auténtica verdad es afín en el origen, en aquel persistir que no es duración en el tiempo, sino eternidad que anula el tiempo. Esa verdad yo la alcanzo tan solo en el presente respectivo, en la propia transición, pero no en la comprensión, imitación, repetición idéntica de una manifestación sida.

Históricamente es también la transición algo peculiar en cada caso. Se pregunta: ¿cuál es la transición que hace posible esta manera de revelación el Ser? Solo se pueden indicar tales posibilidades con la vista en las grandes épocas de transición del pasado.

Así, pues, el rasgo fundamental de la historia es: La historia es, en absoluto, transición. No es propio de la historia lo esencialmente duradero; todo lo que dura no es más que su base, su material, su medio. Con esto se corresponde la siguiente idea: El término de la historia, de la humanidad, está en cualquier momento, lo mismo que ocurrió un día con su principio. Lo último —sea el principio o el fin— está, prácticamente, tan lejos de nosotros que no podemos percibirlo; pero de ello dimana, no obstante, una medida que se extiende y prevalece sobre todo.

Capítulo 3

LA UNIDAD DE LA HISTORIA

Introducción

LA historicidad del hombre es, desde luego, historicidad múltiple. Pero la multiplicidad está bajo la exigencia de la unidad. Esta no es, sin embargo, la pretensión exclusivista de una historicidad de ser la única e imponerse a todas las demás, sino que ha de ser desarrollada por la conciencia, en la comunicación de lo que históricamente es múltiple, como la absoluta historicidad de lo uno.

Esta es la unidad de la historia humana a la cual parece referido todo lo que tiene valor y sentido. Pero ¿cómo ha de pensarse esta unidad de la historia humana?

A primera vista, la experiencia parece atestiguar contra la unidad. Las manifestaciones históricas son inconmensurables entre sí por su diversidad. Hay muchos pueblos, muchas culturas, y en cada una, a su vez, infinidad de hechos y estados históricos específicos. Dondequiera sobre la superficie terrestre, allí donde fue posible la vida, el hombre se ha establecido y manifestado en forma peculiar. Es como una diversidad, cuyos miembros surgen y desaparecen unos al lado de otros y unos tras otros.

Considerar al hombre de esta suerte equivale a ordenarle y describirle como se podría hacer con la diversidad del reino vegetal. Es la contingencia de una serie de individuos que, como especie «hombre», muestran ciertos caracteres típicos y dentro de ellos muestran también, como todo lo viviente, desviaciones dentro de un margen de posibilidades. Pero al

«naturalizar» de este modo al hombre se hace desaparecer al auténtico ser del hombre.

Pues lo esencial en toda esta diversidad y dispersión con que se manifiesta el hombre es que los hombres se abordan e interesan entre sí. Donde los hombres se encuentran se interesan unos por otros, sienten antipatía o simpatía mutua, aprenden unos de otros, intercambian. Al encontrarse se produce como un reconocerse el uno en el otro, y un afirmarse frente al otro que al mismo tiempo es reconocido como él mismo. En este encuentro, el hombre experimenta que él, cualquiera que pueda ser su singularidad, está referido con todos los demás a un Uno, que, en verdad, no posee ni conoce, pero que le guía sin ser notado o en ciertos momentos le arrebata con un entusiasmo subyugador.

Vista así, la manifestación del hombre en la diversidad de la historia es un movimiento hacia la unidad —que tal vez es la procedencia de un fundamento único y que, en todo caso, no es una existencia empírica que en esta múltiple diversidad muestre su última esencia.

A. Hechos que indican la unidad

1. *La unidad de la constitución humana*

Existe la siguiente idea superficial acerca del ser del hombre en la historia: El hombre es un conjunto de dotes y disposiciones. En cada tiempo, bajo las especiales condiciones, desarrolla una parte de sus fuerzas, facultades e impulsos, mientras que las demás reposan adormecidas. Pero como en potencia el hombre siempre es el mismo, también en todo tiempo le es posible todo. El distinto desarrollo de sus partes no signinica diferencia de esencia, sino tan solo diferencia de manifestación. Solo la reunión de todas las manifestaciones en que se desarrollan diversamente las posibilidades comunes muestra la totalidad del ser del hombre.

A la cuestión de si la constitución humana ha cambiado en los escasos siglos de historia o si, en ese tiempo, el hombre

ha permanecido esencialmente idéntico, se contesta que no existe ningún hecho que demuestre tal modificación. Por el contrario, habría que concebir todas las modificaciones por la selección de lo que ya existía. Las dotes permanentes e inmutables, ya dadas de antemano, se manifiestan en direcciones completamente distintas en cada caso en virtud de una selección diferente. En cada caso, se distinguieron notoriamente, tuvieron éxito y después formaron mayoría aquellos individuos que satisfacían por sus cualidades ciertas condiciones de cierta sociedad y sus situaciones. Los estados sociales se caracterizaron por los hombres que fomentaban y hacían prosperar. Con el cambio de esos estados cambia también la selección, y entonces salen a la luz constituciones antes escondidas, que habían sido repelidas por largo tiempo y reducidas a pequeña minoría por virtud de una selección negativa. No hay, pues, más que una variable patentización de la misma esencia bajo condiciones siempre distintas por virtud de una selección diferente.

Sin embargo, puede replicarse a estas consideraciones que la totalidad del ser del hombre no se puede poner ante los ojos en modo alguno como totalidad de las disposiciones humanas. No hay el hombre que sea o pueda ser todo lo humano ni en la realidad ni en el bosquejo de una representación.

Además, se puede objetar que la diferencia esencial de la constitución humana individual dada por la naturaleza es elemental, originaria. Sobre todo, a la vista de las cualidades y rasgos de carácter que ya se revelan en la más temprana infancia, se hace notoria la forzosidad de las disposiciones a la cual el hombre no puede sustraerse. Por su virtud, el hombre es profundamente distinto en su constitución.

Estas consideraciones y objeciones, cuando son tomadas juntas, son acertadas, pero no bastan para caracterizar al hombre.

* * *

Para llegar a la unidad del ser del hombre, patentizada por la historia, hay que superar el punto de vista biológico-psicológico.

¿En dónde está la unidad de la permanente esencia del hombre por virtud de la cual únicamente es posible la mutua comprensibilidad y nuestra copertenencia? Repetidamente se pone en duda la unidad, pues en toda la historia existe un cambio continuo del conocimiento humano de la conciencia y de la conciencia de sí mismo. Constantemente surgen y desaparecen posibilidades espirituales; constantemente los hombres se hacen mutuamente extraños y al fin incomprensibles. Sin embargo, ¿no existe unidad en todo esto? En todo caso, existe en la forma de ilimitada voluntad de comprensión.

Pero si esta unidad no se puede concebir partiendo de las disposiciones biológicas, porque su sentido no puede tocar en lo biológico, entonces debe tener otro fundamento, otro origen. Lo que se piensa con este origen no es una constitución y una descendencia biológica derivada de una raíz, sino el ser del hombre como unidad dimanada de un origen más alto. Este origen solo puede representarse ante los ojos mediante el símbolo, mediante la idea de la creación del hombre por la divinidad a su imagen y semejanza y el pecado original.

Este origen, que a todos nos une, nos impulsa unos hacia otros, nos hace tanto suponer como buscar la unidad, no se puede, como tal, conocer ni intuir ni está como realidad empírica ante nosotros.

La objeción contra la unidad, cuando se señalan las extraordinarias diferencias congénitas, que se repelen en la vida y parecen separar radicalmente, en la constitución de los individuos y los pueblos, es falsa cuando pretende afirmar que en la última raíz existe una diferencia esencial entre los hombres, de tal suerte que tienen que estar separados por un abismo insalvable. Por mucho que se haga sentir, bien la separación profunda y la pugna entre las diferencias de esencia, bien la equivalencia mutua, tanto más inexorablemente se escucha el vínculo posible que dormita en la profundidad. Lo trascendente sigue siendo la realidad sobre toda realidad que se ha hecho definida. Nunca se puede saber lo que se puede despertar bajo nuevas condiciones en nuevas situaciones. Nadie puede tirar una raya bajo un hombre como si se pudiera calcular lo que le es posible y lo que no le es posible. Aún

menos pueden ser definidos definitivamente los pueblos y las épocas. Lo que puede designarse como carácter de los pueblos y épocas tomados en conjunto no es nunca un carácter dominante en absoluto. Pues en todo tiempo es posible todavía otra cosa distinta. Lo que conviene al individuo o a un pequeño círculo no debe ser generalizado y convertido en rasgo característico de todo el pueblo y su cultura, aunque le pertenezca. La astronomía de Aristarco (el mundo copernicano) no tuvo ninguna consecuencia e influjo en Grecia, lo mismo que ocurrió en Egipto con el saber y la creencia en Dios de Amenemhope. Por eso, tan a menudo la cima queda como aparte, incomprendida, aislada y solo exteriormente, por razones especiales y fortuitas en cada caso, llega a una fama sin influencia o a una influencia nacida de la mala inteligencia y la tergiversación. Es dudoso que Platón en Grecia y Kant en Alemania hayan ejercido verdadera influencia, salvo en una pequeña corriente espiritual, ciertamente magnífica.

* * *

Así, pues, la unidad en que el hombre vive cuando es realmente histórico no puede tener su base en la unidad de procedencia biológica, sino tan solo en el elevado origen por el cual el hombre salió directamente de las manos de la divinidad. Esta unidad del origen no es la persistencia de un modo de ser. Por el contrario, es la historicidad misma. Así se demuestra en lo que sigue:

1) La unidad del hombre en el proceso de sus transformaciones no es una unidad tranquila de cualidades persistentes, que solo se realizan por turno. El hombre se ha desarrollado en la historia merced a un movimiento que no es movimiento de su constitución natural. Como ser natural el hombre es la constitución que le ha sido dada dentro de un margen de variaciones; como ser histórico trasciende de lo dado naturalmente, por virtud de su origen. Por virtud de este origen tiene que aspirar a la unidad que lo enlaza todo. Esto es un postulado: sin esta unidad, sería imposible la comprensión, mediaría un abismo entre las diferencias de esencia, sería imposible una historia inteligible.

2) En la manera de manifestarse el hombre singular existe el carácter de excluirse, cerrándose en una determinada realidad. El hombre, como individuo, no puede reunir todo lo que realiza partiendo de orígenes esencialmente distintos; por ejemplo, el santo y el héroe.

El hombre, incluso el hombre singular, es originariamente todo según la posibilidad; pero, según la realidad, es un individuo. Pero en ello no es parte limitada, sino origen verdadero, histórico, adscrito a otro origen histórico en la conciencia del único fundamento histórico que a todos enlaza.

El hombre singular no es nunca un hombre completo, nunca un hombre ideal. No puede haber, en principio, el hombre completo, pues todo lo que es y realiza es a su vez destruible y es destruido, el hombre está abierto. No es un ser concluso, acabado, ni puede acabarse.

3) En la historia se patentiza en creaciones, irrupciones y realizaciones únicas lo que no se puede repetir ni sustituir. Pero puesto que estos pasos creadores no pueden ser entendidos causalmente ni deducidos como necesarios, son como revelaciones originadas en otras fuentes distintas que el curso del mero acontecer. Pero una vez que ya existen sirven de fundamento al ser del hombre posterior. Por ellos adquiere el hombre su saber y su querer, sus modelos y antimodelos, sus unidades de medida, su modo de pensar y sus símbolos, su mundo interior. Son pasos hacia la unidad, por pertenecer al único espíritu que se comprende a sí mismo y que se dirige a todos.

2. *Lo universal*

La unidad de la humanidad parece convincente en el hecho de que análogos rasgos fundamentales de la religión, de las formas de pensar, de los utensilios y herramientas, de las formas sociales, se repiten en toda la Tierra. La analogía de los hombres, a pesar de todas sus diferencias, es enorme. Los estados psicológicos y sociológicos son tales, que dondequiera es posible la comparación y el establecimiento de un sinnúmero de regularidades que muestran la estructura fun-

damental del ser del hombre, desde el punto de vista psicológico y sociológico. Pero precisamente la observación de los rasgos comunes nos permite ver claramente las divergencias, concíbanse como originadas por constituciones específicas de los hombres o producidas por los sucesos y las situaciones históricas. Si se dirige la mirada a lo universal, se descubrirá la concordancia esencial y se interpretarán las peculiaridades como accidentes locales, adcritos a un cierto lugar y tiempo.

Pero precisamente lo que es universal no puede constituir la verdadera unidad de los hombres. Por el contrario, si se dirige la mirada a la profundidad de la verdad que se manifiesta, entonces se encontrará la dimensión histórica en lo peculiar, y, en cambio, en lo universal solo veremos lo general, lo que perdura idéntico sin historia, que es, por así decir, el elemento propio de lo facticio y racional.

Si entre las culturas más alejadas se da una comunidad en la estructura fundamental del ser del hombre, precisamente es sorprendente e importante el hecho de que siempre existan divergencias incluso allí donde se creía haber encontrado un elemento absolutamente universal, de que en algún lado falta lo que es propio del hombre en otra parte y que, en suma, el elemento absolutamente universal tiene siempre el carácter abstracto de una uniformidad.

Lo que desde el punto de vista de lo universal no es más que mera peculiaridad puede ser precisamente la realización de la verdadera historicidad. La unidad de la humanidad solo puede fundarse en la relación en que están entre sí estas peculiaridades históricas, las cuales no son esencialmente divergencias, sino, por el contrario, contenidos positivos originarios, no casos particulares de algo general, sino miembros de la única y total historicidad de la humanidad.

3. *El progreso*

En ciencia y en poder técnico el camino adelanta sin cesar, a un paso sigue otro, toda nueva adquisición se puede transmitir idénticamente y pasa a ser propiedad de todos. Con ello corre a través de la historia de cada cultura y de todas las

culturas una línea de adquisición creciente, limitada, empero, al saber y poder impersonal y de general validez.

En esta esfera, la historia universal puede concebirse como una evolución en línea ascendente —con retrocesos y pausas, claro está—; pero, en su conjunto, con un constante aumento de lo adquirido al que contribuyen los hombres y los pueblos, y que, por su esencia, es accesible a todos e incluso llega a ser propiedad de todos. Entonces se ve la historia como la sucesión de estos grados de progreso en cuyo punto más alto se está al presente. Pero esto solo es una línea en el conjunto. El ser mismo del hombre, el *ethos* del hombre, su bondad y su sabiduría no progresan. El arte y la poesía pueden ser comprendidos por todos, aunque no apropiados, sino que están vinculados a un pueblo y una época en una cima insuperable, única en cada caso.

Así, pues, hay progreso en el saber, en la técnica, en los supuestos y condiciones para nuevas posibilidades humanas, pero no en la sustancia del ser del hombre. Los hechos contradicen tal progreso sustancial. Los pueblos que más han culminado en la historia han decaído, se han quedado en estado de inferioridad. Ha habido culturas destruidas por pueblos bárbaros. La aniquilación física del tipo humano superior por la aplastante realidad de las masas es un fenómeno básico de la historia. El tipo medio que más se multiplica, el crecimiento de poblaciones irreflexivas triunfa sin combate, por la mera existencia de las masas, sobre lo que descuella espiritualmente. Hay de continuo la antiselección de los inferiores; por ejemplo, en las situaciones donde la brutalidad y la astucia aseguran ventajas duraderas. Se podría sentar esta tesis: todo lo cimero se derrumba, todo lo inferior perdura.

Contra tales generalizaciones se podría señalar el resurgimiento de lo grande, el eco de lo grande, aun cuando a veces calle por siglos y aún más tiempo. Pero ¡cuán quebradiza, problemática e insegura es esta perduración!

Se dice que solo se trata de retrocesos, de derrumbamientos fortuitos, y que a largo plazo se da el progreso sustancial de lo fehaciente. Pero precisamente esas casualidades, esas destrucciones son, en todo caso, el acontecer fundamental de la historia que domina el primer plano.

Se dice que el hecho de que haya sido así hasta ahora no quiere decir que por fuerza haya de seguir siendo lo mismo. Depende de nosotros mismos dirigirlo mejor, forzar el progreso contra el azar y la ceguera. Pero esta es la utopía de que se puede hacer y regular a voluntad allí donde lo que está en cuestión es el ser mismo del hombre, donde nunca se conoce el objeto ni se le puede abarcar con la vista ni tomar en la mano.

Se dice que el derrumbamiento, la ruina, es la consecuencia de la culpa; que con tal que expiásemos nuestras culpas y nos conserváramos en una vida pura, la cosa sería distinta. En efecto, esta es la exhortación desde los profetas antiguos, pero nosotros ignoramos por qué caminos, cuándo y cómo se puede engendrar de la vida moral pura el bien de una ordenación mundial. No podemos negar la realidad de que la bondad moral, como tal, en modo alguno prospera y logra buen éxito, ni tampoco que no está hecha para aspirar al éxito, Pero la bondad moral que acepta la responsabilidad del resultado y sus consecuencias, sigue siendo el único gran albur.

El progreso aporta ciertamente una unidad en lo cognoscible, pero no la unidad de la humanidad. La unidad de la verdad de vigencia general, idéntica dondequiera que se encuentre en su interminable progreso, tal como se manifiesta exclusivamente en la ciencia y la técnica, esta verdad que se puede comunicar y transmitir a todos y que solo se dirige al entendimiento, no es la unidad de la humanidad. Su progreso reporta tan solo una unidad del entendimiento, liga a los hombres por el entendimiento, de suerte que pueden discutir racionalmente entre sí, pero también son capaces de aniquilarse mutuamente con las armas iguales de la técnica. Pues lo que el entendimiento enlaza es solo la conciencia en general, no los hombres. No produce auténtica comunicación, solidaridad.

4. *La unidad en el espacio y en el tiempo*

La unidad del hombre se desarrolla por virtud de la comunidad del suelo natural (la unidad del planeta) y la comunidad del único tiempo.

Aunque con retrocesos, la intercomunicación se desarrolla y aumenta en el curso de la historia. La multiplicidad de lo que está dado por la Naturaleza, los diversos pueblos y países perduran por largo tiempo unos junto a otros sin relacionarse. El tráfico los enlaza, de las familias hace pueblos; de los pueblos, círculos de pueblos; de los países, continentes que se funden y de nuevo se desmoronan; los hombres de los distintos pueblos se descubren unos a otros y vuelven a olvidarse, hasta el momento en que comienza la relación consciente y efectiva de todos con todos, y el trato humano —en ejecución real o en pugna— se hace ininterrumpido. Entonces comienza la historia de la humanidad como constante intercambio mutuo en la unidad de las comunicaciones.

Durante un largo período de tiempo los hombres fueron apropiándose de la superficie terrestre, con excepción de las regiones polares, los desiertos y las altas montañas, transmigrando durante muchos milenios. La humanidad estaba siempre en movimiento. En el umbral de la historia se realizaron viajes asombrosos. Los normandos llegaron a Groenlandia y América; los malayos, a Madagascar; los polinesios surcaron todo el océano Pacífico. Las lenguas, tanto las del Africa negra como las de América, son tan afines entre sí que indican una constante comunicación dentro de estos continentes. Las invenciones, las herramientas, las imágenes y las leyendas realizaron en estos tiempos remotísimos enormes migraciones, en cuanto que siempre fueron transmitidas directamente como de una mano a otra. Durante mucho tiempo únicamente vivieron aislados los australianos y acaso América, aunque esta no por completo (existen paralelismos asombrosos entre el Asia oriental y Méjico). Pero aislamiento no quiere decir que nunca otro hombre llegase a ellos, sino que no se registró una influencia sensible del elemento extraño.

En el transcurso de la historia constituyéronse grandes Imperios que, durante cierto tiempo, intensificaron el contacto de los hombres en su interior. Después se derrumbaron, se interrumpieron las rutas del tráfico, cesaron las relaciones y se olvidó el conocimiento de la existencia de los demás. Hubo pueblos que se cerraron temporalmente hacia fuera,

como Egipto, Japón, China; pero al fin todas las murallas se derrumbaron.

Desde el siglo xv, los europeos han encerrado el planeta entero en su red de comunicaciones. Llevaron su civilización a todas partes y se apropiaron bienes de la civilización que no poseían. Llevaron sus animales domésticos, plantas útiles, armas, sus productos y máquinas, sus costumbres y creencias, y toda la desdicha de su mundo, y trajeron las patatas, el maíz, la quinina, el cacao, el tabaco, la hamaca, etc. Ante todo, hicieron a los hombres conscientes de la unidad de la tierra, y al tráfico, planeable, permanente, seguro.

Este trato entre los hombres significa su constante amalgamamiento, y al unificar el planeta la patentización de la unidad para la conciencia de los hombres y, finalmente para su acción.

No es posible advertir una unidad de la historia más antigua de la evolución cultural a partir de un cierto lugar de la Tierra. Por el contrario, hasta donde alcanza la visión empírica no se columbra más que la dispersión de los hombres, los numerosos conatos y, después, los movimientos excitados por el contacto de hombres y culturas, la evolución por virtud de la superposición de distintas culturas y pueblos a consecuencia de la conquista, la significación niveladora o también extraordinariamente estimulante de las mezclas de pueblos. En cuanto existe el acontecer ya es histórico por virtud del tráfico, es impulsión hacia la unidad y no consecuencia y resultado de una unidad dada originariamente.

Sin embargo, la unidad producida por virtud del suelo único de la Tierra, por virtud de la común oclusión en el espacio y el tiempo, es solo la unidad más extrínseca que no roza la unidad de la historia. Es común a toda realidad y no pertenece exclusivamente al hombre. El simple hecho de estar juntos los hombres sobre la cerrada superficie de la Tierra que habitan, no es todavía su unidad. El tráfico, las comunicaciones, la hacen posible; pero la unidad no es este mismo tráfico como tal, sino que existe solo por lo que en este tráfico y comunicación acontece.

Una mirada al globo terráqueo muestra la faja (desde China a la cuenca del Mediterráneo) relativamente exigua y

muchas veces interrumpida, sobre cuyo suelo se ha engendrado todo lo espiritual que hoy tiene valor. No hay un derecho geográfico de igualdad histórica.

5. *Unidades especiales*

En el movimiento de las cosas humanas nuestro conocimiento dibuja muchas líneas que corren separadamente para reunirse posteriormente, o líneas particulares que, si bien se repiten típicamente, solo son rasgos aislados en el conjunto, no el conjunto.

Tales son las series, limitadas en cada caso, de manifestaciones culturales. Algunas generaciones coinciden en típicas series estilísticas o en evoluciones ideológicas desde el origen hasta la decadencia.

Hay unidades culturales en el sentido de constituir, de hecho, un mundo común de formas de vida, organizaciones, representaciones; hay unidades de creencia —los pueblos, unidos por su procedencia, su lengua, su destino—, las religiones como «religiones mundiales» que difunden por amplias esferas actitudes vitales referidas a la trascendencia, en el *ethos*, la fe, la concepción cósmica; hay los Estados como unidades de poder que dan forma a todo lo demás.

Estas unidades carecen de universalidad. Son unidades aisladas, unas junto a otras, culturas junto a culturas. Hay los diversos pueblos, religiones, Estados. Estas unidades están en mutua relación: las culturas, en tranquilo intercambio; los Estados, en la lucha y los convenios de la política; las religiones, en misión y polémica. Todas se modifican, no son nada definitivamente fijo, todas desbordan unas en otras.

La historia muestra las grandes unidades reales en su pujanza: los círculos culturales como una propagación subterránea, por así decir, que va formando los hombres sin recurrir al uso del poder: los pueblos, como inconscientes movimientos anteriores a la historia; las religiones como «religiones mundiales», en verdad siempre limitadas; los Estados, como Imperios.

Todas estas unidades tratan de interferirse y sobreponerse.

La coincidencia de todas estas unidades se registra en el sumo grado en China desde la fundación del Imperio unido. Cultura, religión y Estado coincidieron. El conjunto era el mundo único del hombre, el único Imperio que, para la conciencia de los chinos, no tenía fuera de sí más que bárbaros primitivos en las fronteras, a los que, en pensamiento, ya se había articulado en el Imperio como partes potenciales suyas. Si se compara el «Imperio del Medio» con el Imperio romano, se advierte una considerable diferencia. El Imperio romano fue un fenómeno relativamente pasajero, aunque después la idea de este Imperio haya ejercido una potente seducción por espacio de mil años. Tenía en su exterior a los germanos y los partos como fuerzas reales, nunca vencidas. A pesar de la unidad cósmico-religiosa del paganismo, no pudo compenetrar sus pueblos con esa unidad como ocurrió en China; por el contrario, al producirla permitió a la vez el desarrollo del cristianismo, que lo quebrantó.

B. La unidad de la historia por su sentido y su meta

Si los múltiples hechos que significan unidad, o la aluden, no son suficientes para constituir la unidad de la historia, acaso sea posible buscarla desde otro punto de partida. La unidad no es un estado de hecho, sino meta. La unidad de la historia se desarrolla acaso en el hecho de que los hombres puedan comprenderse en la idea de lo Uno, en la única verdad, en el mundo del espíritu en el cual todo tiene su referencia llena de sentido a todo, y todo se pertenece entre sí por extraño que sea al pronto.

La unidad es originada por el sentido que sigue la historia, un sentido que confiere significación a lo que sin él no sería nada en la diversidad y dispersión.

Esa meta puede aparecer como un sentido oculto que nadie ha expresado conscientemente, sino que el contemplador busca mediante la interpretación o concibe como tarea consciente, como voluntad hacia la unidad. El sentido queda enunciado como meta de la historia en estas cuatro formas.

1) Se considera meta de la historia la *civilización y la huma-*

nización del hombre. Pero que esta finalidad rebase la ordenación de la existencia empírica no es cosa determinada claramente, sino, a su vez, histórica. Como ordenación de la existencia empírica, la meta es la ordenación legal del mundo. El proceso de la historia conduce desde la dispersión de los hombres, pasando por el mero contacto de hecho en la paz y en la guerra, a la vida conjunta sobre la Tierra en una unidad real mediante el derecho. Por virtud de la ordenación de la existencia empírica, esta unidad dejaría amplio margen para todas las posibilidades creadoras del espíritu y del alma del hombre.

2) Se considera como meta de la historia la *libertad* y la conciencia de la libertad. Cuanto ha acontecido hasta ahora ha de interpretarse como el intento de alcanzar la libertad. Pero lo que la libertad es, ha de patentizarse por sí mismo en un proceso infinito. La voluntad de ordenar jurídicamente el mundo no coloca la libertad inmediatamente como meta, sino tan solo la libertad política, que deja margen a la existencia empírica del hombre para todas las posibilidades de la auténtica libertad.

3) Se considera como meta de la historia *el tipo superior de hombre* y la creación del espíritu, la producción de la cultura en estados colectivos, el genio.

El impulso tiende hacia la más clara conciencia. La unidad de sentido dimana de allí donde el hombre en las situaciones-límites se hace consciente de la manera más decisiva —de allí donde se plantean las cuestiones más profundas—, de allí donde encuentran las respuestas fecundas por las cuales su vida es dirigida y moldeada. Esta unidad en el tipo superior del ser del hombre no consiste en la difusión de herramientas y conocimientos, ni en la amplitud de conquistas e Imperios, ni en extremas regimentaciones como la mortal ascesis o la educación de jenízaros —ni en la duración y estabilidad de las instituciones y concreciones—, sino en los momentos radiantes en que el hombre se encuentra a sí mismo a la mayor profundidad, en revelaciones esenciales.

Lo más esencial puede ser entonces como un punto diminuto en la corriente del tiempo. Pero puede actuar, sin embargo, como un fermento en el acontecer total o bien quedar ino-

perante en el recuerdo, presto a la acción, como una pregunta planteada al futuro, o bien puede, por su altura señera, no encontrar eco alguno en el mundo, desaparecer sin recuerdo y existir solo ante la trascendencia.

El hecho de que tales cimas nos parezcan de un valor insustituible estriba en su pertenencia a una unidad que siempre suponemos y nunca conocemos en la realidad, respecto a la cual, de la cual y para la cual existe en general la historia.

4) Se considera como meta de la historia *la revelación del Ser en el hombre*, el descubrimiento del Ser en su profundidad, es decir, la revelación de la divinidad.

* * *

Todas estas metas son asequibles en cada presente y de hecho son alcanzadas —dentro de ciertos límites— y, perdiéndose y perdidas constantemente, son alcanzadas de nuevo. Todas las generaciones las realizan a su manera.

Pero con ello no se llega a la meta única, la meta total de la historia. Por el contrario, de esas ilusorias metas en el futuro se es repelido al presente, que no debe ser dilapidado.

La unidad de la meta no se alcanza en absoluto mediante ninguna interpretación del sentido. Toda formulación, aunque se refiera a lo más alto, no es más que una meta, la cual no es omnicomprensiva; por lo menos no lo es en el sentido de que todas las otras metas pudieran ser deducidas de un determinado pensamiento, de suerte que, por virtud de la unidad de la meta, quedase patente a la vista el único sentido de la historia. De aquí que todas las metas ideadas se tornen factores dentro de la historia cuando se aspira a ellas o se les otorga fe, pero sin ser nunca algo que abarque la historia.

Todo sentido, como sentido expresado conscientemente, está presente a la conciencia del hombre en múltiples formas. Nosotros los hombres nos remontamos en él hacia lo Uno sin tenerlo a disposición como contenido del conocimiento. Pero en todo tiempo se satisface también el afán de creer y conocer un sentido como sentido único, omnicomprensivo, y aunque todo sentido, cuando se le presta carácter absoluto, tiene que fracasar, las nuevas generaciones vuelven a buscar

en seguida por sus filósofos un sentido trascendente que haya dominado y domine la historia, el cual una vez concebido puede ser aceptado por la propia voluntad como sentido conscientemente expreso y puede convertirse en guía y orientación (como en la filosofía cristiana de la historia, en Hegel, en Marx, en Comte, etc.).

Esta unidad se presenta a la vista en la concepción total de la historia.

C. Unidad por el pensamiento de una concepción total de la historia

Concebir la unidad de la historia, es decir, pensar la historia universal como un todo, es el impulso que mueve el saber histórico a buscar su último y propio sentido.

Por esta razón, la consideración filosófica de la historia ha preguntado por la unidad gracias a la cual la humanidad se mantiene junta. Los hombres han poblado el globo terráqueo, pero se dispersaron y no supieron más unos de otros, viviendo en las formas más diferentes y hablando miles de lenguas distintas. De aquí que quien primero pensó la historia universal se imaginase una unidad a costa de limitarla, por virtud de la angostura de su horizonte, por ejemplo, entre nosotros al Occidente, en China al Imperio del Medio. Lo que estaba fuera, lo que no pertenecía a ello, era vida de bárbaros, pueblos primitivos, que tenían interés etnológico, pero que no eran historia. La unidad estribaba en que se suponía la tendencia de hacer participar paulatinamente a todos los pueblos de la Tierra, aun desconocidos en una única cultura, a saber, la propia e incluirlos en el propio espacio político.

Si la fe supone en toda historia un origen y una meta, el pensamiento, por su parte, ha pretendido descubrirlos, reconocerlos en la historia real. Las construcciones de la historia única de la humanidad fueron los intentos, que en cada caso aparecen como un saber de la unidad dado por revelación divina o procurado por la razón.

El paso de Dios en la historia se hizo visible en Occidente en la serie de sus actos desde la creación, la expulsión del

Paraíso, el anuncio de su voluntad a través de los profetas, la redención por su propia aparición en el cambio de los tiempos, hasta la terminación en el esperado Juicio Final. Lo que primero pensaron los profetas judaicos, después cobró forma cristiana en San Agustín, fue repetido y declinado desde Joachim Fiore hasta Bossuet, y secularizado más tarde desde Lessing y Herder hasta Hegel; es siempre el saber acerca de una historia total en que todo tiene su sitio marcado. De él salta a la vista una serie de principios fundamentales que, comprendidos en toda su profundidad, nos enseña lo que propiamente existe y acontece.

Pero tales construcciones —tan grandiosamente expresadas y creídas en dos mil años— zozobran:

a) Si conozco el todo, cada existencia humana tiene su lugar señalado en el todo. No existe por sí misma, sino que sirve a un proceso. No está en relación inmediata con la trascendencia, sino que por virtud de su lugar en el tiempo, que le oprime, se convierte en una parte. Así, pues, toda existencia humana, toda época, todo pueblo, queda mediatizado. A eso se resiste la relación originaria con la divinidad, la infinitud de la trascendencia, que en todo tiempo puede ser completa y cabal.

b) En el saber de la totalidad, la mayor masa de la realidad humana, pueblos, épocas, culturas enteras, son puestos de lado como indiferentes. No son más que casualidad, y forzosidad del acontecer natural.

c) La historia no está cerrada y no patentiza su origen. Sin embargo, aquellas construcciones la cierran. El principio y el fin son descubiertos en la forma de una supuesta revelación. De hecho hay dos concepciones fundamentales de la historia, una frente a otra, que se excluyen.

O bien está la historia como un todo ante los ojos, como la unidad de una evolución cognoscible con principio y fin, y yo mismo con mi época estoy en un cierto punto, pensado ya como el punto más bajo, ya como la mayor altura alcanzada hasta el momento.

O bien la historia es puramente fáctica e inconclusa para mi conciencia. Yo me mantengo abierto para el futuro. Es una actitud de espera y de busca de la verdad, de no saber ni

siquiera aquello que ya es, pero que solo se hace comprensible por completo desde el futuro. En esta actitud básica, incluso el pasado está sin cerrar: el pasado vive todavía, sus decisiones no son definitivas en conjunto, sino solo relativamente, son revisables. Lo que fue es capaz todavía de nueva interpretación. Lo que parecía decidido vuelve a ser cuestión. Lo que fue todavía evidenciará lo que es. No queda como residuo muerto. En lo pasado hay más que aquello que fue extraído objetiva y racionalmente hasta ahora. El pensador está a su vez en la evolución que es la historia, no está al final; conoce, por tanto —desde una colina con visión limitada, no en la cumbre del mundo con una perspectiva total—, las direcciones de posibles caminos, pero ignora cuál es el origen y la meta del todo.

Así, pues, la historia puede ser vista como un campo de experimentación en que la unidad desaparece en la infinitud de lo posible. La actitud fundamental permanente es la de preguntar. La quietud de un gran símbolo del todo, de una imagen de la unidad de todo que anula el tiempo, y con él tanto el pasado como el futuro, es solo un punto de parada en el tiempo, no el conocimiento definitivo de una verdad sabida.

Pero si la historia no nos debe disgregar en la dispersión de lo casual, en el ir y venir sin dirección, en la ausencia de caminos que es la multiplicidad de muchos seudocaminos, la idea de la unidad de la historia es imprescindible. La cuestión es solo cómo poder aprehenderla.

* * *

Hasta ahora no hemos hecho más que sentar una larga serie de negaciones: La unidad de la historia no se puede aprehender mediante el conocimiento. Tampoco se la puede concebir como la unidad del origen biológico del hombre. Como unidad de la superficie terrestre y como circunscrita por el tiempo real común, no pasa de una unidad extrínseca. La unidad de la meta omnicomprensiva no se puede señalar. La idea de la ordenación mundial del derecho se refiere a los fundamentos de la existencia empírica del hombre, no al

sentido de la historia en conjunto, y a su vez es también un problema. La unidad no se puede concebir por referencia a la identidad de la verdad única de vigencia general, pues esta unidad se refiere solo al entendimiento. No es el progreso hacia una meta o de un proceso que asciende en lo infinito. La unidad no existe por virtud de la más clara conciencia, ni ésta en la cima de la creación espiritual. No estriba en un sentido, según el cual todo acontece o debiera acontecer. Tampoco ha de considerarse la unidad como el organismo articulado del conjunto de la humanidad. La totalidad de la historia, en suma, no se presenta verazmente en una visión ni como realidad ni como sentido.

Quien no obedece a la petulancia de una supuesta concepción omnicomprensiva de la historia como unidad, advertirá, sin embargo, en todos estos esfuerzos hacia la unidad un rasgo de verdad. Este se torna falso cuando tiene lugar una trasposición de lo particular al todo, pero es verdadero cuando se limita a ser indicación y signo.

Toda línea de evolución, toda forma típica, todo estado fáctico de unidad son simplificaciones dentro de la historia, que se tornan falsos cuando pretenden penetrar y comprender la historia en su totalidad. Se trata de abarcar la multiplicidad de estas líneas, formas y unidades fácticas, quedando abierto, sin embargo, para lo que está más allá de ellas, en que tienen lugar estos fenómenos, quedando abierto también para los hombres y para la totalidad del ser del hombre que lleva en sí, envolviéndolo, lo que por grande que sea no es, sin embargo, más que un fenómeno entre otros.

* * *

Pero subsiste la exigencia de la idea de la unidad; nosotros tenemos como tarea la historia universal.

a) Por lo menos hay todavía una visión de conjunto sobre todo acontecer humano en el mundo. En la alternativa entre desmembración dispersa y centralización esencial no es aceptado ninguno de los dos extremos, lo que no impide que se busque una ordenación de la historia total, constructiva y conforme a los hechos. Aun cuando toda construcción de la unidad de la historia dejará percibir siempre en el saber

el abismático no saber, sin embargo es posible caminar hacia la ordenación bajo la idea de una unidad.

b) Esta unidad se apoya en el carácter cerrado del planeta que, como espacio y suelo, es entero y dominable; además en la precisión de la cronología en el tiempo único aunque sea abstracto, y también en la unidad de la raíz de los hombres, que constituyen una especie y por este hecho biológico indican una ascendencia común.

c) La unidad tiene su fundamento esencial en el hecho de que los hombres se encuentran unos a otros en el espíritu único de una comprensibilidad universal. Los hombres se encuentran en un espíritu general que, en verdad, nadie abarca, pero que todos admiten. La unidad se expresa de la manera más decisiva en la referencia al Dios único.

d) La idea de la unidad está concretamente presente en la conciencia de las posibilidades universales. La franquía del examen intensifica la exigencia de que todo puede cobrar significación para todo, estando en función recíproca por la simple razón de que está ahí. Nosotros vivimos con la conciencia de un espacio en que nada es indiferente, que nos abre las más lejanas amplitudes como concernientes a nosotros, y al tiempo señala al respectivo presente como decisión sobre el camino que ha sido recorrido. Con la vista puesta en los comienzos más tempranos, que nunca alcanzan hasta el mismo origen, y con la mirada en el futuro, que siempre está abierto, aunque el todo sea inconcebible percibimos posibilidades en él de suerte que la unidad total de la historia se patentiza en la decisión de realizar actualmente la tarea.

e) Aun cuando falte una imagen consistente y acabada del todo hay formas en las cuales se muestran imágenes del todo. Estas formas son:

La historia vista en jerarquías de valor, en sus orígenes, en sus pasos decisivos. Lo real queda articulado según lo esencial y lo inesencial.

La historia está sometida a un todo que se llamó Providencia y que luego fue pensado como una ley. Aun cuando sea fijada falsamente, esta idea del todo quedará como una representación-límite de aquello que no llega a ser visto, pero en donde se ve lo que no es planeable, pero donde se ha de planear:

la historia como conjunto es única, sin repetición, propiamente histórica y no mero acontecer natural. Existe la idea de un orden total en el cual todo tiene su lugar que le pertenece. No es simplemente una multiplicidad fortuita, sino que todos los rasgos de lo casual quedan incluidos en el único grande rasgo fundamental histórico.

* * *

Por nuestra parte hemos bosquejado, como interpretación de la unidad, un esquema de la historia universal que parece responder tanto a las exigencias de unidad y de franquía como a la realidad empírica. Nuestra representación de la historia universal trata de dar unidad a la historia por virtud del tiempo-eje común a toda la humanidad.

Pero el eje no ha de concebirse como el elemento interior oculto, en torno al cual gira en todo tiempo el primer plano de las manifestaciones históricas, como algo a su vez intemporal que se extiende por todos los tiempos y que está embozado en las nubes de polvo de lo que solo es presente. Por el contrario, llamamos «eje» a una época, en el centro del último milenio antes de Jesucristo, respecto a la cual todo lo anterior puede parecer preparación, y a la que se refiere todo lo posterior, de hecho y a menudo con clara conciencia. La historia mundial del ser humano recibe de ahí su estructura. No es un eje del que se podría afirmar su carácter absoluto y único para siempre, sino que es el eje de la breve historia transcurrida hasta hoy, que en la conciencia de todos los hombres podría significar el fundamento de su unidad histórica reconocida solidariamente. Entonces ese tiempo-eje real sería la materialización de un eje ideal a cuyo alrededor el ser del hombre se encontraría en su movimiento.

Resumen

Tratamos de aprehender la unidad de la historia en las imágenes de su totalidad que presenten la historicidad de la humanidad por completo en una estructura fundada empíricamente —en la cual el hecho fundamental es la ilimitada fran-

quía hacia el futuro y la corta iniciación: acabamos de comenzar. La historia es un mundo infinito de relaciones de sentido, fáctico respecto al futuro y, como pasado, abierto a la interpretación; relaciones de sentido que, al menos temporalmente, parecen confluir en un sentido general, cada vez más acusado.

El tema no es una de aquellas categorías generales ni leyes históricas, sino la pregunta por la unidad de la historia en su forma fáctica, única, dada intuitivamente, la cual no es una ley, sino el misterio mismo de la historia. Esta forma es lo que llamamos la estructura de la historia, la cual en la localización determinada en espacio y tiempo ha de ser concebida como la realidad espiritual del ser del hombre.

* * *

La interpretación se convierte en elemento de la voluntad. La unidad tórnase meta del hombre. El examen del pasado se hace con referencia a esta meta, la cual toma en la conciencia, por ejemplo, la forma de paz mundial en la unidad mundial mediante un orden jurídico encaminado a libertar de la necesidad y ofrecer la mayor dicha posible a todos. Pero esta meta se refiere solo a los fundamentos alcanzables de la existencia empírica comunes para todos. Esta unidad en las condiciones para todas las posibilidades humanas sería, en verdad, de enorme importancia; pero no es la meta final, sino medio a su vez.

La unidad se busca a mayor altura en la totalidad del mundo de la creación y del ser humanos. Desde este punto de vista, la unidad de la historia pretérita resulta de la patentización de lo que interesa a todos los hombres, porque es esencial para todos.

Pero lo que esto sea solo puede ponerse de manifiesto en el proceso dinámico de la convivencia. En la exigencia de una ilimitada comunicación se atestigua la copertenencia de todos los hombres en el posible comprender. Pero la unidad no estriba tampoco en algo sabido, configurado y perseguido, ni en la imagen de una meta, sino en todo esto, solo a condición de

que intervenga en la comunicación del hombre con el hombre. En este punto se presenta una última cuestión:

¿Estriba la unidad de la humanidad en la unificación en una creencia común, en la objetividad de lo pensado y creído por todos como verdadero, en una organización de la única verdad eterna por virtud de una autoridad que abarque la Tierra entera?

O ¿es que la unidad que podemos alcanzar los hombres no es más que la unidad que resulta de la comunicación de los múltiples orígenes históricos que se abordan e interesan mutuamente, sin llegar a la identidad en la manifestación de ideas y símbolos —la unidad que, por el contrario, deja oculto lo Uno en la diversidad— lo Uno que solo en la voluntad de comunicación ilimitada puede ser verdadero como infinita tarea en el ensayo nunca acabado de las posibilidades humanas?

Todas las afirmaciones de una heterogeneidad tan absoluta, que impide para siempre la comprensión, no son más que expresión de resignación en el cansancio, de desmayo ante la más profunda exigencia del ser del hombre —una exageración y encarecimiento de las imposibilidades momentáneas que las convierte en imposibilidades absolutas, un amortiguamiento de la disposición interior [16].

* * *

La unidad de la historia como unificación de la humanidad, nunca tendrá fin. La historia se extiende entre el origen y la meta; en ella actúa la idea de la unidad. El hombre recorre su gran camino en la historia, pero sin cerrarle jamás con una meta final realizada. La unidad de la humanidad es, por el contrario, el límite de la historia. Dicho de otra manera: la unidad perfecta conseguida sería el término de la historia. Historia no es más que el movimiento orientado por la unidad mediante representaciones e ideas de la unidad.

En tales representaciones la unidad es como si la humanidad procediera de un único origen, a partir del cual se ha desarrollado en infinita diversificación y apremiase a reunir de nuevo lo separado. Pero, empíricamente, ese origen único está por completo en la oscuridad. Siempre que encontramos

hombres es ya en estado de dispersión y diferenciación de individuos y razas; vemos múltiples evoluciones culturales, múltiples comienzos, a los que ya tiene que haber precedido una evolución humana que no conocemos. La unidad nos orienta como representación de un estado que se corona en la reciprocidad e interdependencia de los muchos y diversos. Pero todas estas representaciones son vagas y confusas.

Las representaciones de la unidad engañan cuando se quiere hacer de ellas algo más que símbolos. La unidad como meta última es una tarea infinita, pues todas la unidades que podamos ver son particulares; son solo condiciones previas para una unidad posible, o son nivelaciones bajo las cuales se esconde la profunda heterogeneidad, repulsión y pugna.

Ni siquiera se puede bosquejar claramente y sin contradicciones una unidad perfecta, aunque solo sea como ideal. Esta unidad no puede llegar a ser real ni considerada como el hombre completo, ni como la justa ordenación del mundo, ni como la comprensión y concordia mutua definitiva, plena, franca. Lo Uno es, por el contrario, el punto de referencia infinitamente lejano, a la vez origen y meta; es lo Uno de la trascendencia. Como tal no puede ser capturado, por así decir, ni convertirse en la posesión exclusiva de una creencia histórica que pudiera obligar a todos como la verdad en absoluto.

Aun cuando la historia universal en su totalidad va de lo Uno a lo Uno, lo hace de tal suerte que entre estos dos polos terminales está todo lo que nos es asequible. Es una génesis y desarrollo de unidades, una persecución entusiasta de la unidad, y después nuevamente una apasionada destrucción de unidades.

Así la unidad más profunda se sublima en una religión invisible, en el reino de los espíritus que se encuentran y copertenecen, el escondido reino de la revelación del Ser en la concordia de las almas. Pero lo histórico no es más que el movimiento, el cual, siempre, entre el principio y el fin, nunca alcanza o tal vez es siempre lo que propiamente significa.

Capítulo 4

NUESTRA MODERNA CONCIENCIA HISTORICA

Los hombres vivimos en una gran tradición de saber histórico. Los grandes historiadores desde la antigüedad, las concepciones totales de la filosofía de la historia, el arte, la poesía, llenan nuestra fantasía histórica. A esto se agrega en los últimos siglos —decisivamente solo en el siglo XX— la investigación crítica de la historia. Ninguna época poseyó tanta noticia del pasado como la nuestra. En ediciones, reconstrucciones, colecciones tenemos a mano lo que jamás poseyeron las generaciones anteriores.

Hoy parece estar en curso una transformación de nuestra conciencia histórica. La gran obra de la investigación científica de la historia se acrisola y prosigue. Pero debe señalarse cómo este material es puesto en una nueva forma, cómo sirve, depurado en el crisol del nihilismo, para convertirse en una única y milagrosa lengua del eterno origen. De nuevo la historia deja de ser una esfera de mero saber para convertirse en una cuestión de vida y de conciencia de la vida; de nuevo pasa de ser asunto de cultura estética a la seriedad del escuchar y responder. Nosotros ya no tenemos ingenuamente la historia ante nuestros ojos. El sentido de nuestra propia vida está determinado por la manera cómo nos sabemos en el conjunto, por la manera cómo establecemos el fundamento y la meta de la historia.

Acaso podamos caracterizar algunos rasgos de la nueva conciencia histórica actualmente en desarrollo:

a) Es nuevo en la Historia *la precisión de los métodos de investigación* y la consideración de la realidad histórica *por*

todos los lados imaginables, el sentido para el entrelazamiento infinitamente complicado de los factores causales, para la objetivación en catagorías completamente distintas de las causales, en estructuras morfológicas, en leyes de sentido, en formas típicas ideales.

Es cierto que todavía hoy leemos gustosamente sencillas exposiciones narrativas. Mediante ellas tratamos de henchir de imágenes el campo de nuestra intuición interior. Pero lo esencial para nuestro conocimiento es la intuición unida al análisis que hoy se resume bajo el nombre de Sociología. El representante es Max Weber con su obra, su clara y omnidimensional capacidad de comprensión en esos amplísimos horizontes de la intuición histórica, sin fijación de una imagen total. A quien conoce este pensamiento, ya le cuesta trabajo leer muchas páginas de Ranke a causa de la vaguedad de los conceptos. La comprensión penetrante exige múltiples noticias de hechos y su reunión en el planteamiento de problemas que, como tal, ya es esclarecedor. Con ello, el antiguo método comparativo, merced a la sutileza que ha alcanzado, destaca lo que es único en la historia de modo tan plástico e impresionante. La profundización en lo que es propiamente histórico eleva el misterio de lo único a la más clara conciencia.

b) Hoy se ha *superado* la actitud que veía en la historia *una totalidad abarcable*. Ningún bosquejo total que cierre la historia puede prendernos todavía. No erigimos un armazón definitivo de la totalidad de la historia, sino solo uno posible en cada caso que se derrumba de nuevo.

No encontramos tampoco ninguna revelación de la absoluta verdad localizada históricamente. En ningún lugar está lo que se repetiría idéntico. La verdad yace en un origen jamás conocido, visto desde el cual todo lo particular que se manifiesta es limitado. Sabemos que dondequiera que caigamos en el camino de la absolutización histórica, un día se demostrará la falsedad y la dolorosa reacción del nihilismo liberará para nuevos pensamientos originales.

A pesar de ello, no tenemos, pero buscamos siempre, un saber de la historia total, en la cual ocupamos un único e irrepetible momento. La imagen total suministra en cada caso el horizonte a nuestra conciencia.

Hoy, en la conciencia de la fatalidad, tendemos no solo a considerar relativamente cerradas algunas evoluciones del pasado, sino también a ver como si se terminase y redondeara toda la historia anterior. Parece que se ha cerrado, irremediablemente perdida, y que algo completamente nuevo tiene que ocupar su sitio. Para nosotros ya son cosa corriente las exteriorizaciones del fin de la filosofía, que en los epígonos e historiadores da su despedida —del fin del arte, que en la repetición de los viejos estilos, el capricho y particular antojo, la sustitución del arte por formas técnicas idóneas para un fin, gesticula desesperadamente en su agonía— del fin de la historia en el sentido que ha tenido hasta ahora. Solo en el último momento podemos todavía poner ante los ojos, como comprensible, lo que ya se va haciendo extraño, lo que ya no es ni será nunca más, enunciar todavía lo que pronto será olvidado por completo.

Todo esto parecen tesis absolutamente increíbles, cuya consecuencia es siempre un nihilismo, para dejar sitio a algo de lo que no se sabe decir nada exacto, pero acaso precisamente por eso se habla tanto más fanáticamente.

Frente a esto está la moderna actitud de dejar en suspenso toda imagen total, incluso las negativas, de poner ante nuestra imaginación todas las posibles imágenes totales, y tantear en qué medida aciertan. De esta manera, sin embargo, se obtiene en cada caso una imagen amplísima, general, en la cual todas las demás son aspectos singulares, la imagen con la cual vivimos, nos hacemos conscientes de nuestro presente y esclarecemos nuestra situación.

De hecho realizamos en todo tiempo intuiciones totales de la historia. Pero cuando, partiendo de ellas, se desarrollan esquemas de la historia como perspectivas posibles, se tergiversa su sentido en cuanto se toma una concepción total como conocimiento efectivo de la totalidad, cuyo curso es concebido en su forzosidad. Solo alcanzamos la verdad cuando, en lugar de investigar la casualidad total, investigamos ciertas y determinadas casualidades hasta lo infinito. Solo en la medida en que algo es concebible causalmente es conocido en este sentido. Nunca se puede demostrar la afirmación de que algo acontece sin causa; pero en la historia se ofrecen a

nuestra visión el brinco de la creación humana, la revelación de inesperados contenidos, la mutación en la serie de las generaciones.

Actualmente, toda construcción de una imagen total ha de someterse a una condición: que ha de estar comprobada empíricamente. Unicamente trazamos imágenes de acontecimientos y estados que están extinguidos. Ansiosamente buscamos dondequiera lo que hay de real en la tradición. Lo que es irreal ya no se puede sostener. Lo que esto significa se ve en el ejemplo extremo de Schelling, que todavía tenía por evidente los seis mil años transcurridos desde la creación del mundo mientras que hoy nadie duda de los hallazgos de osamentas que demuestran la existencia del hombre por más de cien mil años. La medida del tiempo para la historia que este hecho introduce es, en verdad, extrínseca, pero no puede ser olvidada y tiene consecuencias para la conciencia, porque hace resaltar la brevedad de la historia transcurrida.

La totalidad de la historia es un todo abierto. Respecto a él la actitud empírica del menudo saber de hechos está conscientemente en constante disposición para recoger nuevos hechos, y la actitud filosófica hace inaceptable toda totalidad de una inmanencia absoluta del mundo. Cuando empiria y filosofía se fomentan mutuamente, entonces existe para el hombre pensante el espacio de las posibilidades, y con ello el de la libertad. El todo abierto no tiene para él principio ni fin. Para él no puede haber ninguna oclusión de la historia.

El método del pensar total todavía posible hoy que a sí mismo se analiza contiene los siguientes momentos:

Los hechos son concebidos y, por así decir, golpeados para escuchar qué sonido dan y dejar entrever el sentido que pueden tener.

Dondequiera se es conducido a los límites para alcanzar los horizontes más lejanos: desde más allá de estos horizontes se nos plantean exigencias. De esto resulta un retroceso del contemplador de la historia sobre sí mismo y su presente.

c) Ha sido *superada la manera exclusivamente estética* de considerar la historia. Cuando frente a la infinita materia del conocimiento histórico, todo, por el simple hecho de que ha acontecido, merece recordarse desde un punto de vista

indiferente, que se limita a determinar su modo de ser hasta el infinito, entonces sigue a esta falta de elección un comportamiento estético para el cual todo en alguna medida es importante para excitar y satisfacer la curiosidad: si lo uno es bello, lo otro también lo es. Este historismo que no se compromete, sea científico, sea estético, conduce a la arbitrariedad, para la cual, puesto que todo tiene el mismo valor, ya nada tiene valor. Pero la realidad histórica no es algo que no comprometa. Nuestro verdadero trato con la historia es una lucha con la historia. La historia nos atañe, nos importa; lo que en ella nos importa aumenta constantemente. Y lo que nos importa ya es, por eso mismo, una cuestión actual del hombre. La historia se nos actualiza tanto más cuanto menos se reduzca a objeto de goce estético.

d) Nosotros nos orientamos hacia *la unidad de la humanidad* en un sentido más amplio y concreto que antes. Conocemos la profunda satisfacción de penetrar con la mirada en el origen de la humanidad única, partiendo de la riqueza de sus ramificaciones en el modo de manifestarse. Solo desde su campo nos sentimos proyectados de rechazo a la propia historicidad peculiar que, por virtud del conocimiento, se hace tanto más profunda para sí misma como más abierta para todos los demás y para la historicidad única que envuelve al hombre.

No se trata de la «humanidad» como un concepto abstracto en que el hombre desaparece. Por el contrario, en nuestra conciencia histórica el concepto abstracto de humanidad está hoy abandonado. La idea de la humanidad solo en la historia real del conjunto se hace concreta e intuible. Pero entonces se torna refugio en el origen, del cual provienen los justos criterios cuando nos sentimos desorientados en la perdición, en la destrucción de todos los hábitos de pensar hasta entonces seguros. Ese origen suscita la exigencia de la comunicación en sentido ilimitado, proporciona la satisfacción del parentesco en lo heterogéneo y la comunidad de lo humano a través de todos los pueblos, y señala la meta que deja una posibilidad a nuestra nostalgia y nuestra voluntad de estar juntos y unidos.

La historia del mundo puede verse como un caos de sucesos

fortuitos —en conjunto, un revoltijo como los remolinos de un río—, como si avanzase siempre de una confusión a otra, de una desdicha a otra, con cortos claros de dicha, islas que quedan un momento perdonadas por la corriente hasta que también son anegadas: en suma, para decirlo con una metáfora de Max Weber: la historia universal es como una calle que el diablo ha pavimentado con valores destruidos.

Vista así, la historia no tiene unidad ni, por tanto, estructura ni sentido más que en las innumerables e inabarcables series causales tales como se presentan en el acontecer natural, solo que en la historia son mucho más inexactas.

Pero la filosofía de la historia significa buscar la unidad, la estructura, el sentido de la historia universal —y a esto solo puede interesar la humanidad en conjunto.

e) La historia y el presente nos son inseparables.—La conciencia histórica vive entre dos polos: Yo retrocedo ante la historia y entonces la veo como algo que está frente a mí, como una gran cordillera lejana con sus líneas principales y sus accidentes singulares. O, por el contrario, descubro la actualidad en su conjunto, el ahora que existe y en el que yo existo y en cuya profundización la historia se me convierte en el presente que soy yo mismo.

Ambas cosas son necesarias, la objetividad de la historia considerada como lo otro que sin mí existe también y la subjetividad del ahora sin la cual lo otro carece de sentido para mí. Lo uno solo vive por virtud de lo otro. Cada uno por sí solo dejaría inoperante la historia, bien como conocimiento indefinido de lo arbitrario o como cosa olvidada.

Pero ¿cómo se enlazan ambos? Por ningún método racional. Por el contrario, el movimiento de uno controla al del otro, en cuanto que al mismo tiempo le suscita.

Esta situación básica en la conciencia histórica determina la forma de convicción de la total estructura de la historia. Renunciar a esta es imposible, pues de todos modos se apoderará en tal caso de nuestra concepción, solo que entonces de un modo inconsciente e incontrolado. Pero el realizarla la deja objetivada como un conocimiento, cuando es, sin embargo, un factor de nuestra conciencia del ser.

Mientras la investigación y la «existencia» con su conciencia

del ser se realizan en mutua tensión, la investigación, por su parte, vive en la tensión entre el todo y lo más pequeño. La conciencia total histórica enlazada con la vivaz proximidad a lo particular actualiza un mundo en que el hombre puede vivir con su fundamento como él mismo. Franquía en la amplitud de la historia e identidad con lo presente, apropiación de la historia en conjunto y vida desde el origen presente, en estas tensiones llega a ser posible el hombre que, rechazado a su absoluta historicidad, ha llegado a ser sí mismo.

La imagen universal de la historia y la conciencia actual de la situación se sostienen mutuamente. De la manera cómo veo la totalidad del pasado, experimento el presente. Cuanto más profundo fundamento en el pasado conquisto, tanto más esencial es mi participación en el curso presente de las cosas.

De dónde vengo, para qué vivo, esto solo lo experimento en el espejo de la historia. «Quien no se sabe dar cuenta de tres mil años queda inexpertamente en la oscuridad, aunque pueda vivir día por día»; esto significa una conciencia del sentido, una orientación y, ante todo, una conciencia sustancial.

Es un hecho asombroso, admirable, que podamos sustraernos al presente, que podamos perder la realidad, porque siempre vivimos, por así decir, en otra parte, vivimos fantásticamente, vivimos en la historia, eludimos la plena actualidad.

Pero, en cambio, no está justificada la actualidad del mero momento, la vida en el ahora sin recuerdo ni futuro; pues esta vida pierde las posibilidades humanas en un ahora cada vez más vacío en que no ha quedado nada de la plenitud del ahora, derivada del presente eterno.

El enigma del ahora henchido nunca será resuelto, aunque sí profundizado por la conciencia histórica. La profundidad del ahora solo se hace patente, identificando con el pasado y el futuro, con el recuerdo y la idea hacia la cual vivo. En él yo soy consciente del eterno presente a través de la forma histórica, de la creencia en la vestidura histórica que adopta en cada caso.

O ¿es que puedo, sin embargo, evadirme de la historia, sustraerme a ella en lo intemporal?

Capítulo 5

SUPERACION DE LA HISTORIA

Nos hemos percatado de lo siguiente: La historia no está acabada —el acontecer encierra infinitas posibilidades—; toda configuración de la historia como un todo conocido se derrumba, porque lo recordado muestra, por virtud de nuevos datos, una verdad antes no percibida; lo que primero fue puesto de lado como esencial cobra después un carácter absolutamente esencial. Cerrar la historia parece imposible, transcurre de lo infinito a lo infinito, y solo una catástrofe exterior puede acabar absurdamente con todo.

La historia siempre nos deja insatisfechos. Quisiéramos penetrar a través de la historia hasta un punto situado antes y sobre toda historia, hasta el fundamento del Ser, ante el cual la historia entera no es más que mera apariencia que nunca puede concordar consigo mismo: hasta ese punto donde en una especie de consaber con la Creación ya no dependemos de una manera radical de la historia.

Pero para nosotros nunca puede haber el punto arquimédico conocido fuera de la historia. Siempre estamos dentro de ella. Penetrando en el antes, el medio o el después de toda historia, en lo que lo envuelve todo, en el Ser mismo, buscamos en nuestra «existencia» y en la trascendencia lo que sería este punto arquimédico, si pudiera tomar la forma de un saber objetivo.

1) Superamos la historia volviéndonos a la Naturaleza. Ante el océano, en las altas cumbres, en la tormenta, en el raudal luminoso de la aurora, en el colorismo de los elementos, en el inanimado mundo polar de nieve y hielo, en la selva,

dondequiera que la Naturaleza extrahumana nos habla, puede ocurrir que nos sintamos como liberados. El retorno a la vida inconsciente, el retorno aún más profundo a la clara serenidad de los elementos inanimados puede sumirnos en el sosiego, la alegría, la unidad indolora. Pero todo ello engaña cuando es más que un misterio del ser siempre absolutamente silente de la Naturaleza, experimentado por contraste en la transición; de ese ser que está más allá de todo lo que llamamos bueno y malo, bello y feo, verdadero y falso, este ser que nos abandona sin corazón ni compasión. Si realmente encontramos allí nuestro refugio, entonces es que hemos huido de los hombres y de nosotros mismos. Pero si tomamos estas experiencias de la Naturaleza, arrebatadoras en el momento, como mudos signos que señalan a lo que está sobre toda historia, sin revelarlo, entonces son verdad en la medida en que nos impulsan y no nos retienen.

2) Superamos la historia en lo que tiene valor intemporal, en la verdad, que es independiente de toda historia, en la matemática y en todo conocimiento convincente, en toda forma de lo general y lo válido generalmente, que permanece ajeno a todo cambio, sea conocido o no. Al aprehender esta claridad de lo válido puede invadirnos el entusiasmo. Tenemos un punto fijo, un ser que persiste. Pero de nuevo somos engañados si nos adscribimos a él, porque también esta validez es simplemente un signo, pero no aporta la sustancia del ser. Nos deja notoriamente indiferentes, se va manifestando en el constante progreso de su descubrimiento. Es esencialmente la forma de la validez mientras que el contenido de la indefinida multiplicidad de lo existente nunca atañe y roza el ser. Solo es nuestra inteligencia la que se tranquiliza en algo que persiste. Nosotros mismos, no. Por el hecho de que exista esta validez independiente y libre de toda historia es, a su vez, un signo que señala a lo sobretemporal.

3) Superamos la historia en el fundamento de la historicidad, es decir, como historicidad total del ser del mundo. Desde la historia humana parte un camino que lleva al fundamento desde el cual toda la Naturaleza —en sí ahistórica— se mueve en la luz de una historicidad. Pero solo para una especulación, para la cual sea como una manera de decir que

a la historicidad del hombre parece corresponder algo, salido de la Naturaleza, en sus propias disposiciones biológicas, en paisajes y acontecimientos naturales. Estos son, desde luego, tan solo casuales y sin sentido, catástrofes o una simple e indiferente presencia, y, sin embargo, la historia les presta alma, por así decir, como si fueran correspondencias derivadas de una raíz común.

4) A este fundamento de la historicidad nos conduce la historicidad de la propia «existencia». Desde el punto donde nosotros en la incondicionalidad con que aceptamos y elegimos la manera de encontrarnos en el mundo, con que nos decidimos y nos regalamos en el amor y al sesgar el ser al tiempo nos hacemos historicidad —desde ese punto se proyecta la luz sobre la historicidad de la historia en virtud de nuestra comunicación, la cual a través del carácter cognoscible de la historia incide en la «existencia». Aquí superamos la historia en el eterno presente, estamos como existencia histórica en la historia que trasciende de la historia.

5) Superamos la historia en lo inconsciente. El espíritu del hombre es consciente. La conciencia es el instrumento sin el cual no hay para nosotros saber ni experiencia, ni ser del hombre ni relación con la trascendencia. Lo que no es conciencia es inconsciente, un concepto negativo que, por su contenido, admite infinitas interpretaciones.

Nuestra conciencia está dirigida a lo inconsciente, es decir, a todo lo que nosotros encontramos en el mundo sin que se nos comunique desde ello algo interior. Y nuestra conciencia es sostenida por lo inconsciente, es un continuo emerger desde lo inconsciente y volver a deslizarse en lo inconsciente. Pero de lo inconsciente solo podemos adquirir experiencia por medio de la conciencia. En cada paso consciente de nuestra vida, sobre todo en cada acción creadora de nuestro espíritu, nos auxilia un elemento inconsciente que existe en nosotros. La pura conciencia no puede nada; es como la cresta de una ola, como una cumbre sobre un extenso y profundo subsuelo.

Este elemento inconsciente que nos sustenta tiene dos sentidos: lo inconsciente que es la Naturaleza, en sí y para siempre oscuro, y lo inconsciente que es el germen del espíritu que aspira a revelarse.

Cuando superamos la historia en lo inconsciente en el sentido de lo que existe y se hace patente en el fenómeno de la conciencia, este inconsciente nunca es la Naturaleza, sino aquello que se manifiesta mediante símbolos en la lengua, la poesía, la representación, en la reflexión. Nosotros no solo vivimos de ello, sino sobre ello. Cuanto más claramente lo pone de manifiesto la conciencia, se hace, por el contrario, cada vez más sustancialmente, más profunda y ampliamente actual. Pues en él despierta aquel germen cuyo despertar le potencia y dilata a él mismo. El paso del espíritu en la historia no solo utiliza un inconsciente previamente dado, sino que engendra un nuevo inconsciente. Pero ambos modos de expresarse son falsos respecto al único inconsciente, penetrar en el cual no solo es proceso de la historia del espíritu, sino que es el Ser que existe sobre, antes y después de toda historia.

Pero, como inconsciente que es, solo se designa negativamente. Con este concepto no se gana la Cifra del Ser, como pretendió inútilmente Eduard von Hartmann, en un mundo positivista. Lo inconsciente solo es valioso cuando cobra forma en la conciencia y, por tanto, cesa de ser inconsciente. Conciencia es lo real y verdadero. Nuestra meta es la conciencia más elevada, no lo inconsciente. Superamos la historia en lo inconsciente para alcanzar por ello, por el contrario, una conciencia potenciada.

Es engañosa la aspiración a la inconsciencia que, sin embargo, siempre se apodera de nosotros, los hombres, en las situaciones calamitosas. Si un dios babilónico quisiera suprimir el estruendo del mundo con la palabra «quiero dormir»; si el occidental añora el estado en que se encontraba en el Paraíso antes de probar del Arbol del Conocimiento; si considera como lo mejor no haber nacido; si aspira al estado de naturaleza anterior a toda cultura; si concibe la conciencia como una desdicha; si ve toda la historia como un error y quiere anularla, todo esto es lo mismo en múltiples formas. No es la superación de la historia, sino la fuga ante la historia y ante la propia existencia en ella.

6) Superamos la historia cuando el hombre se nos actualiza en sus obras más elevadas, mediante las cuales pudo, por así decir, capturar el Ser y hacerle comunicable. Lo hecho

en este sentido por los hombres, que se dejaron absorber por la eterna verdad que habla a su través, es aquello que, bien que en vestidura histórica, trasciende sobre toda historia y nos conduce por el camino que, pasando por el mundo histórico, lleva a lo que es antes de toda historia y habla por virtud de ella. Allí ya no se plantea la pregunta de dónde y hacia dónde, ni por el futuro y el progreso, sino que en el tiempo hay algo que ya no es tiempo tan solo, sino que viene a nosotros superando todo tiempo, como el Ser mismo.

La historia es, pues, a la vez el camino hacia lo sobrehistórico. En la visión de lo grande —creado, hecho, pensado— resplandece la historia como presente eterno. Entonces no satisface ya una curiosidad, sino que se torna fuerza incitante. Lo que de grande hay en la historia enlaza como objeto de veneración al fundamento que está sobre toda historia.

7) La concepción de la historia en su totalidad conduce más allá de la historia. La unidad de la historia ya no es, a su vez, historia. Concebir esta unidad ya significa remontarse sobre la historia al fundamento de esta unidad, por virtud del cual existe la unidad que permite a la historia ser total. Pero este remontarse sobre la historia a la unidad de la historia sigue siendo, a su vez, una tarea en la historia. No vivimos sobrehistóricamente en el saber de la unidad, pero en cuanto que vivimos desde la unidad, vivimos sobrehistóricamente en la historia.

Todo intento de remontarnos sobre la historia se convierte en engaño cuando abandonamos la historia. La paradoja fundamental de nuestra existencia, poder vivir en el mundo tan solo trascendiendo del mundo, se repite en la conciencia histórica que se remonta sobre la historia. No hay ningún camino que contornee el mundo, sino solo camino a través del mundo; ningún camino que contornee la historia, sino solo a través de la historia.

8) Cuando miramos los largos tiempos de la prehistoria y los cortos de la historia, se nos presenta la siguiente cuestión: A la vista de los milenios transcurridos, ¿no será la historia un fenómeno pasajero? En el fondo, la pregunta no es como para ser contestada por la tesis general: lo que tiene un co-

mienzo tiene también un término —aunque dure millones o miles de millones de años.

Pero la respuesta —imposible para nuestro saber empírico— es superflua para nuestra conciencia del Ser. Pues aun cuando nuestra imagen de la historia pueda ser radicalmente modificada —según veamos un infinito progreso o las sombras del fin—, lo esencial es que el saber total de la historia no es el último saber. Trátase de la exigencia de la actualidad como eternidad en el tiempo. La historia está rodeada del amplio horizonte en el cual la actualidad vale como paraje, conservación, decisión, cumplimiento. Lo que es eterno aparece como decisión en el tiempo. Por la conciencia trascendente de la «existencia» se desvanece la historia en el eterno presente.

Pero en la historia misma está la perspectiva del tiempo: acaso todavía una larga, muy larga historia de la humanidad sobre el planeta, convertido en una unidad. En esa perspectiva, la cuestión para cada cual es dónde quiere estar, para qué quiere actuar.

extendió como también sin término —aunque dure millones o miles de millones de años.

Pero la respuesta —imposible para nuestro saber científico— es superflua para nuestra conciencia del Ser. Pues aun cuando nuestra imagen de la historia pueda ser radicalmente modificada —según veamos un infinito progreso o las sombras del fin—, lo esencial es que el saber total de la historia no es el último saber. Trátase de la exigencia de la actualidad como eternidad en el tiempo. La historia está rodeada del amplio horizonte en el cual la actualidad vale como paraje, consecuencia, decisión, cumplimiento. Lo que es eterno aparece como decisión en el tiempo. Por la conciencia trascendente de la existencia se desvanece la historia en el eterno presente.

Pero en la historia misma está la perspectiva del tiempo acaso todavía una larga, muy larga historia de la humanidad sobre el planeta, convertido en una unidad. En esa perspectiva, la cuestión para cada cual es dónde quiere estar, para qué quiere actuar.

NOTAS

[1] Para la filosofía de la historia son de significación perdurable las penetrantes obras de Vico, Montesquieu-Lessing, Kant-Herder, Fichte, Hegel-Marx, Max Weber. Para una visión de conjunto de estas doctrinas: Johannes Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Berlín, 1936. R. Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte*, tomo I, Göttingen, 1878.

[2] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918. [En español: *La decadencia de Occidente*, trad. de Manuel García Morente.] Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursociologie*, Leiden, 1935; *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburgo, 1943; *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburgo, 1946. Toynbee, *A Study of History*, Londres, 1935.

[3] Toynbee es más precavido en esta cuestión. Penetra o más bien recubre, su imagen de la historia por la concepción cristiana. Según él, una cultura puede en principio perdurar sin decadencia. Para ella no rige la ciega necesidad de las edades biológicas de la vida y de la muerte. Lo que acontecerá depende de la libertad humana. Y Dios puede ayudar.

Spengler sostiene que él —según cree, el primero— pronostica metódicamente con la precisión de un astrónomo. Así, predice la decadencia de Occidente. Muchos encontraron en esta predicción lo que ya tenían en su ánimo.

A su ingeniosa imagen en que el juego de las comparaciones y referencias va del capricho a la plausibilidad y se afirma con seguridad dictatorial, hay que oponer dos consideraciones fundamentales: Primera. La interpretación de Spengler por símbolos, comparaciones y analogías, es algunas veces adecuada para caracterizar un «espíritu», una manera de pensar y sentir; pero pertenece a la esencia de toda interpretación fisiognómica el que en ella no se conoce metódicamente una realidad, sino que se interpreta hasta el infinito por medio de posibilidades. La idea pretenciosa de la «necesidad» del acontecer queda implicada subrepticiamente en ello. Las series morfológicas son concebidas causalmente, y la evidencia del sentido, como una forzosidad real del acontecer. Spengler no puede sostenerse

metódicamente donde pretende hacer algo más que caracterizar las manifestaciones históricas. Si bien sus analogías encierran a veces problemas reales, solo son claras cuando la afirmación es comprobable causalmente en cada caso particular por medio de una investigación, y no por la intuición fisiognómica como tal. Lo caprichoso, que en lo particular siempre cree tener lo total en la mano, tiene que ser determinado y fundado, y entonces ha de renunciar a la intuición del todo.

Entonces acaba la sustantivación o hipóstasis de las unidades culturales. No hay más que ideas de un todo relativo y esquemas de tales ideas en construcciones ideales típicas. Estas, en principio, pueden poner en conexión una gran multiplicidad de fenómenos. Pero aunque queden siempre formando un todo, no pueden[4] poner en la mano tal todo como un cuerpo totalmente.

En segundo lugar, contra la idea spengleriana de la absoluta separación de las culturas que están unas junto a otras sin relacionarse, han de señalarse los contactos, transmisiones, apropiaciones (budismo en China, cristianismo en Occidente) empíricamente comprobables, que para Spengler solo conducen a perturbaciones y seudomorfosis; pero que de hecho indican un fundamento común.

Lo que sea esta unidad fundamental es para nosotros un infinito problema, tanto respecto al conocimiento como a la realización práctica. Toda unidad concebida muy determinadamente —constitución biológica o pensamiento intelectual de validez general o propiedades comunes del ser humano— no es la verdadera unidad en absoluto. La hipótesis de que el hombre es, en potencia, el mismo dondequiera, es tan legítima como la opuesta de que el hombre es dondequiera distinto, diferenciado hasta en la peculiaridad de los individuos.

A la unidad pertenece, en todo caso, la mutua comprensibilidad. Spengler la niega: las distintas culturas son profundamente distintas, incomprensibles entre sí. Por ejemplo, nosotros no comprendemos a los antiguos griegos.

Contra esta yuxtaposición de culturas eternamente extrañas habla la posibilidad y la realidad parcial de la comprensión y la apropiación. Lo que los hombres piensan, hacen y producen pasa a los demás porque, en definitiva, trátase dondequiera de lo mismo.

[4] Adolf Portmann: *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basilea, 1944. *Vom Ursprung des Menschen*, Basilea, 1944. En mi obra *Der philosophische Glaube* (Munich, 1948; Zürich, 1948) la tercera lección: *Der Mensch.*

[5] Alfred Weber ha trazado una imagen análoga. Las grandes culturas más antiguas, egipcia y babilónica, juntas con la china e índica, todavía vivas, han sido incluidas por Weber en el mismo tipo de culturas primarias, ahistóricas, vinculadas a la magia, frente a las cuales están las culturas secundarias, que solo se han desarrollado en Occidente.

La idea fundamental de diferenciar las culturas en primarias y secundarias, que evidentemente señala una realidad, no nos parece, sin embargo, acertada. La cultura babilónica ya era secundaria res-

pecto a la sumérica como lo fue la indoaria respecto a la prearia, y probablemente en China se dieron apropiaciones análogas a través de pueblos recién llegados, las cuales significaron igualmente transformaciones.

Esa diferenciación nos parece tanto más inaplicable a la diferencia entre China e India de un lado y Occidente de otro. Cuando nos hemos dado cuenta del alcance y profundidad espiritual del tiempo-eje, no se puede sostener el paralelismo: Egipto, Babilonia, India, China, frente a cuyas culturas el Occidente, con su fundamento greco-judaico, vale como lo único nuevo. Por el contrario, el tiempo-eje pertenece también al mundo índico y al chino.

La China y la India que conocemos han nacido del tiempo-eje, no son primarias, sino secundarias, surgidas espiritualmente a la misma profundidad que el Occidente, cosa que no se da en Egipto y Babilonia ni en las culturas primitivas de India y China (de cuya existencia sabemos seguramente tan solo por muy escasos restos, pero que no conocemos en la misma medida que la egipcia y babilónica). Así, pues, China e India no pueden colocarse en su totalidad al lado de Egipto y Babilonia como culturas primarias. China e India son las dos cosas. En sus comienzos pueden compararse a las culturas primarias; pero después, a partir de la gran crisis del tiempo-eje, son paralelas a las culturas secundarias del Occidente. El paralelismo de Egipto y Mesopotamia con India y China solo es acertado en cuanto al hecho bruto de su contemporaneidad; pero desde el tiempo-eje ya no son parangonables a las grandes culturas más antiguas; por el contrario, solo pueden compararse, con pleno sentido, con el tiempo-eje del Occidente. Egipto y Babilonia no tuvieron tiempo-eje.

La construcción histórica de Alfred Weber se funda en este principio: «En el marco de la consideración del acontecer total ha de representarse el desarrollo y la disolución de culturas cerradas totales.» Por esto rechaza expresamente el operar con las Edades históricas, que considera «perspectivas vacías». Pero su actitud antidogmática y su clara visión histórica ven también lo mismo que nosotros. Como un fragmento de otra diferente construcción histórica hay en su obra un pasaje que podemos citar como testimonio capital para nuestra concepción. En él no pasa de ser una observación incidental y sin consecuencias:

«Desde el siglo IX al VI a. de J.-C., las tres esferas culturales del mundo, formadas entretanto, la preasiática-griega, la índica y la china, aparentemente independientes entre sí, llegan con notable contemporaneidad a un buscar, preguntar y decidir sobre todas las cosas, orientado religiosa y filosóficamente. Desde ese punto de partida despliegan, desde Zoroastro, los profetas judaicos, los filósofos griegos, Buda, Laot-sé y Confucio, en una sincrónica Edad mundial aquellas actitudes e interpretaciones religiosas y filosóficas que, continuadas, modificadas, recogidas, renacidas, transformadas o reformadas por mutuo influjo, constituyen el núcleo de la creencia religiosa mundial y de la interpretación filosófica de la humanidad, a cuya

parte religiosa, desde el fin de este período, es decir, desde el siglo XVI, ya nada fundamentalmente nuevo se ha añadido.»

La interpretación de Alfred Weber sobre la influencia de los pueblos jinetes muestra una causa de la génesis (lo que llamamos tiempo-eje) de las culturas secundarias en Occidente; pero, al mismo tiempo, la causa de la revolución espiritual en China e India, a las cuales, sin embargo, deja en la categoría de las culturas primarias.

Con todo, Alfred Weber describe en realidad los profundos cortes ocurridos en la historia de China y la India que significan variaciones esenciales como en Occidente: el budismo original en la India, la conversión, ocurrida entonces, del carácter mágico-metafísico en eticismo por virtud del jainismo y Buda, y en China, el cambio producido por el budismo. Pero lo que considera determinante es que lo mágico se restableció, y, en consecuencia, no se trata de «transformaciones fundamentales», sino de modificaciones en lo eterno e inmutable que en la China como en la India estaba encubierto. El predominio de una inmutabilidad suprema es lo que debe diferenciar a Asia de Occidente.

Pero ¿hay en eso realmente una diferencia radical? ¿No hay también ahí un elemento común que para todos nosotros puede ser el peligro constante, el peligro de que, después de haber abandonado lo mágico y remontarse a lo humano y racional, desde los demonios a Dios, se descienda de nuevo a la magia y a la demonología?

[6] Mi obra *Descartes und die Philosophie*, Berlín, 1937, trad. francesa: *Descartes et la Philosophie*, París, 1938.

[7] Aclarar estas tendencias equivale a mostrar las posibilidades entre las cuales puede vacilar la realización. Cosa distinta es tratar el mundo técnico en conjunto como algo conocido y perescrutado, sea como manifestación de una nueva forma heroica del ser del hombre, sea como obra del demonio. Entonces, el demonio de la técnica se sustantiviza en algo realmente demoniaco; con tales interpretaciones se potencia o, por el contrario, se niega en absoluto el sentido del trabajo, se magnifica o se recusa el mundo técnico del trabajo. Ambas posiciones se derivan de las posibilidades opuestas que existen en el trabajo técnico. Pero estas posibilidades encontradas tórnanse falsas cuando se les da carácter absoluto. De esta forma han sido puestas a la vista por los hermanos Jünger en sus impresionantes obras:

En su libro *Der Arbeiter*, 3.ª ed., Hamburgo, 1932, Ernst Jünger ha trazado visionariamente la imagen del mundo técnico: el trabajo como movilización general que culmina en la batalla del material —la figura del trabajador en su broncínea dureza—, el sentido nihilista, exento de fines, absolutamente destructor. Jünger dibuja la «figura del trabajador» como el futuro señor de la Tierra, que está más allá de humanidad y barbarie, de individuo y masa. El trabajo es su forma de vida; él se sabe responsable en la total estructura del trabajo. La técnica todo lo convierte en cosa que sirve de medio para el poder; mediante ella el hombre

se hace señor de sí mismo y de la Tierra. El hombre como este hombre nuevo, como la «figura del trabajador», cobra una fisonomía de duro cuño. Ya no pregunta por qué y para qué. Quiere y cree, prescindiendo por completo del contenido que se dé a esta voluntad y creencia.

Friedrich Georg Jünger (*Über die Perfektion der Technik*, Frankfurt, 1944) da, en cambio, una imagen desconsoladora, irresoluble, de la técnica: Las fuerzas elementales, que la técnica sojuzga, precisamente se despliegan en la técnica. El pensamiento racional, por sí mismo tan pobre en fuerzas elementales, pone por medio de la técnica en movimiento inmensas fuerzas elementales, pero por la compulsión, por medios hostilmente violentos. «El paisaje industrial tiene algo de volcánico»; todos los fenómenos de las erupciones volcánicas se repiten en él: «Lava, cenizas, fumarolas, humo, gases, nubes nocturnas iluminadas por el fuego y devastación a distancia.»

F. G. Jünger impugna la tesis de que la técnica descarga de trabajo al hombre y aumenta el ocio. Señala con razón el hecho de que actualmente no se puede hablar de una disminución en la cantidad de trabajo. Pero, si se toma en conjunto, es ciertamente falsa su afirmación de que toda aparente aminoración de trabajo se compra al precio de un aumento en otra parte. Cuando combate la tesis de que la técnica multiplica la riqueza, lo hace saltando a otro sentido de «riqueza», a aquel sentido en que se dice que riqueza es un «ser» y no un «tener». Tampoco es objeción contra la técnica cuando atribuye equivocadamente a la técnica misma la racionalización en caso de necesidad, generalmente a causa de destrucciones bélicas. Acierta al describir la organización de la necesidad, la cual no crea riquezas, sino que es una manera de repartir los residuos cuando hay carencia. La organización del reparto en una economía en pérdida, por ser a la postre lo último que se mantiene ileso, es tanto más poderosa cuanto más crece la pobreza, y únicamente se derrumba por sí misma cuando ya no queda nada que repartir. Es evidente que tales explicaciones no se refieren propiamente a la técnica, sino a un pavoroso fenómeno de la posguerra que precisamente experimentamos ahora y que se toma equivocadamente como consecuencia natural y forzosa del hecho de la técnica.

Los dos bosquejos de los hermanos Jünger tienen carácter opuesto por el modo de valorar la técnica, pero son idénticos en su manera de pensar. Es un pensamiento análogo al mítico: no conocimiento, sino imagen; no análisis, sino trasunto de una visión, si bien por medio de modernas categorías intelectuales que pueden hacer creer al lector que se las ha con un conocimiento racional.

De ahí la unilateralidad y el apasionamiento. No hay equilibrio, no se ha recurrido a contraejemplos, salvo aquellos escogidos expresamente para realzar con su recusación el tablado del propio discurso.

No hay ahí la sobriedad del conocimiento, sino una emotividad

que no es superada ni por el ademán sobrio de formular exactamente ni por el temple frío con que se afirma y valora dictatorialmente. Es ante todo una actitud estética que se nutre del goce en el producto intelectual, y que de hecho en Ernst Jünger ha conducido a una literatura de primer orden.

En tal pensamiento no hay nada verdadero. Pero está engañadoramente en el plano de la modernidad desarraigada, en que se ha perdido la reflexión, se ha abandonado el conocimiento metódico, el saber fundamental o la aspiración vital. De aquí que en el tono de autoritaria energía falte la verdadera vinculación sensible para el lector. Es fácil practicar un cambio en el contenido, incluso en toda la actitud y temple: el modo de pensar subsiste: tema, opinión y finalidad cambian.

[8] Sobre las «masas». Le Bon: *Psychologie der Massen*; Ortega y Gasset: *La Rebelión de las Masas.*

[9] Véase la nota 13.

[10] Nunca se me hubiera aclarado lo que expongo en el texto sin la clarividencia de Hannah Arendt (*Organisierte Schuld*, en *Die Wandlung*, año I, pág. 650, reimpreso en los *Sechs Essays* de Hannah Arendt, Heidelberg, 1948; *Koncentrationsläger, Die Wandlung*, año III, pág. 309).

[11] Sobre planificación total, Walter Lippmann: *The good Society*, 1938; F. A. Hayek: *The Road to Serfdom* (en español, *Camino de servidumbre*, trad. de M. Vergara Doncel, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid); J. Wilhelm Röpke: *Die Gesellschaftkrise der Gegenwart*, 4.ª edic., Zurich, 1942 (en español, *La crisis social de nuestro tiempo*, trad. de J. Medem editada por «Revista de Occidente»).

[12] Walter Lippmann y F. A. Hayek han aclarado a fondo el problema de la planificación total. Según Lippmann, las consecuencias de la planificación total se pueden formular en unas cuantas proposiciones:

Por virtud de la gran extensión del plan disminuyen la movilidad y la capacidad de adaptación.

El sistema de dominar la miseria y el desorden por medio de la planificación total, en realidad los intensifica. La compulsión con que se quiere superar el caos provoca tanto más el caos.

La compulsión de la organización se intensifica hasta el terror. Pues solo mediante una compulsión siempre en aumento puede ser evitado que el creciente descontento bajo la compulsión termine en explosión.

La planificación total está conexionada con el armamento y la guerra. Es guerra fría mediante la supresión del tráfico libre.

La planificación total se confiere a los grupos más pequeños. Se desarrolla la tendencia a levantar barreras, a imponer sin miramiento alguno particularismos de todo género con auxilio del poder político.

Estas tendencias de la economía planificada se desarrollan aun sin la voluntad de los que participan en ella activamente, inten-

sificándose cada vez porque están implicadas en la naturaleza de la cosa misma. En la economía planificada hay además la tendencia a transformar toda la existencia humana, incluso la vida espiritual, tendencias que se ocultan a los idealistas defensores de la planificación. Hayek las ha caracterizado convincentemente:

1. La economía planificada destruye la democracia. Si la democracia es Gobierno y fiscalización del Gobierno por el Parlamento, la discusión y los acuerdos mayoritarios solo es posible allí donde las tareas del Estado se limitan a esferas para las cuales puedan tener lugar decisiones mayoritarias por el camino de la libre discusión. Un Parlamento nunca puede controlar una planificación total. Por el contrario, se licencia a sí mismo por virtud de las leyes de autorizaciones y poderes delegados.

2. La economía planificada destruye el estado de derecho. El estado de derecho vive gracias a leyes que se mantienen incluso contra la dictadura de las mayorías, porque una mayoría no puede abolirlas sin más, sino únicamente por un procedimiento legal que necesita tiempo y permite que una mayoría sea controlada por otra. Pero la planificación total necesita mando pleno por disposiciones, órdenes, autorizaciones que significan una llamada legalidad, pero que, en realidad, descansan en el arbitrio incontrolado de la burocracia y de los autorizados y pueden ser cambiadas a discreción.

El estado de derecho protege contra el dominio arbitrario de las mayorías, que deben tener absoluta validez tan solo por el hecho de que son producto de un sistema democrático electoral. Pero tales mayorías pueden ser tan arbitrarias y dialécticas como el individuo. No es el origen, sino la limitación del poder del Gobierno lo que las impide el capricho. Esto se produce por el sometimiento a normas fijas que incluso rigen para la fuerza del Estado en el estado de derecho. Pero la planificación total conduce a la apelación a las mayorías de las masas que en sus votaciones no saben en absoluto lo que realmente deciden.

3. La economía planificada impulsa hacia el totalitarismo absoluto. Es una ilusión creer que se puede limitar la regimentación autoritaria a cuestiones económicas. No hay ninguna finalidad que sea puramente económica. Al final de la planificación total está la abolición del dinero, este instrumento de la libertad. «Si todas las retribuciones fueran retribuidas, en lugar de en dinero en forma de distinciones oficiales o privilegios, de posiciones de poder sobre otros, de mejores viviendas o mejor alimentación, en forma de posibilidades de viaje y de instrucción, esto solo significaría que el receptor ya no puede elegir y que aquel que determina la retribución no solo decide sobre su altura, sino también sobre su forma concreta.» La cuestión es «si somos nosotros los que decidan qué es para nosotros lo más importante y lo menos importante o si esto debe ser decidido por las oficinas de la planificación total».

4. La planificación total hace depender la selección de los dirigentes de qué caracteres generales tienen la primacía. La disciplina

totalitaria exige uniformidad. Esta se consigue de la manera más fácil en el nivel moral e intelectual inferior. El denominador común más bajo abarca el mayor número de hombres. Pasan al primer plano los dóciles y crédulos, cuyas confusas ideas pueden ser manejadas fácilmente y cuyas pasiones también pueden ser instigadas fácilmente. Sin el menor esfuerzo se puede unificar en el odio y la envidia.

Son útiles especialmente los laboriosos, disciplinados, enérgicos y desconsiderados, que tienen el sentido del orden, son concienzudos en su tarea, obedecen incondicionalmente a la superioridad y poseen coraje físico y disposición al sacrificio. Son inaptos los tolerantes que respetan a los otros y sus opiniones, los independientes de espíritu, los inflexibles que responden de su propia convicción incluso frente a un superior, los hombres con valor cívico, los inclinados a respetar débiles y enfermos, los que menosprecian y recusan el mero poder porque viven en una vieja tradición de libertad personal.

5. La planificación total necesita propaganda y desvanece la verdad en la opinión pública. Los hombres, a los cuales se utiliza como instrumentos, tienen que creer en la finalidad. De aquí la propaganda dirigida de las condiciones de vida del totalitarismo. Las noticias y las opiniones son aderezadas expresamente. El respeto a la verdad, el sentido para la verdad resultan forzosamente destruidos. Las doctrinas encaminadas a la constante justificación de sí mismo, sin dejar oír a los demás, tienen por fuerza que paralizar la vida espiritual. La idea de la planificación total comienza con la razón, para que esta lo domine todo, pero termina por aniquilar la razón, pues ha prescindido del proceso del cual depende el desarrollo de la razón: el conjunto de los individuos con distintos conocimientos y diversas opiniones.

6. La planificación total destruye la libertad. «La economía de mercado, que descansa en la competencia, es el único sistema económico y social que por virtud de la descentralización puede rebajar al mínimo el poder de los hombres sobre los hombres.» «La transformación del poder económico en poder político hace que un poder que siempre es limitado se convierta en otro al que no hay modo de sustraerse.» La planificación total, para conservarse a sí misma en su ruinoso camino, tiene que destruir lo que la amenaza: la verdad, es decir, la ciencia libre y la libre palabra de los escritores —la justa decisión, es decir, la judicatura independiente—, la publicidad de la discusión, es decir, la libertad de Prensa.

Lippmann y Hayek parecen haber mostrado conexiones cuya forzosidad no se puede discutir con decisivas contrarrazones. En esta imagen se mezclan experiencias de nuestra época y construcciones ideales típicas que hoy todo hombre actuante debe tener ante sus ojos, por lo menos como posibilidades.

[13] El intento de realizar inmediatamente la justicia por medio de la fuerza conduce a un estado en que la justicia no se consigue ni en lo más grueso. Trotski (según cita Hayek) demuestra que las

diferencias de ingresos en Rusia y Estados Unidos no hablan, en cuanto al aspecto de la justicia, en favor de Rusia. Entre los asalariados más altos y bajos la proporción es la misma (1 : 50) en ambos países. En Rusia recibe la capa superior, del 11 al 12 por 100 de la población, un 50 por 100 de la renta nacional. En América, los mejor retribuidos, el 10 por 100, reciben el 35 por 100 de la renta nacional.

[14] Sobre marxismo, psicoanálisis, teoría de las razas, véase mi libro *Geistige Situation der Zeit,* Berlín, 1931, Sammlung Göschen, 6.ª ed., Berlín, 1948, págs. 135 y sigs. En español, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* trad. de R. de la Serna, págs. 149 y sigs. Ed. «Labor».

Considero esta obra anterior como un complemento de esta. Ambas se refieren al presente, pero pensadas, aquella, desde un punto de vista ahistórico, e histórico, esta.

[15] Pero lo que en la historia de la naturaleza es irreversible, definitivo y sin repetición, tampoco posee lo que en el hombre llamamos «historicidad».

La historia humana cobra su esencial sentido solo por virtud de la «historicidad» de la «existencia». Es cierto que tiene en su base un acontecer análogo al natural. Pero esa base no es su esencia.

Las categorías por las cuales objetivamos un acontecer natural no valen para el ser del espíritu y «existencia» del hombre, para cuya comprensión son adecuadas otras categorías objetivadoras fundamentalmente distintas.

Sobre «historicidad», véase mi obra *Philosophie,* Berlín, 1932, tomo II, págs. 118 y sigs. Segunda ed., 1948, págs. 397 y sigs.

[16] Trátase de la gran polaridad: catolicidad y razón. Véase mi obra *Von der Wahrheit,* Munich, 1948, págs. 832 y 868.



La filosofía de la [...] S (1883-1969) no sólo el ámbito e[...] sino también un sistema abierto [...] torno a los problemas eticos y p[...] Y META DE LA HISTORIA se ocupa de los dos puntos terminales de la aventura de la especie desde la perspectiva de la situación del hombre contemporáneo. La profundidad de la prehistoria, cien veces más larga que los cinco mil años de historia visible, apenas ha sido iluminada por las débiles luces de las investigaciones arqueológicas; e incluso la tradición de los tiempos del testimonio escrito se presenta como fortuita e incompleta. Por lo demás, el porvenir no es sino un campo ilimitado de posibilidades inciertas y de predicciones azarosas. En consecuencia no cabe trazar una figura cerrada de la historia que pueda sostenerse por sí sola como una imagen integral. La primera parte de la obra —«Historia Universal»— expone la estructura de la historia universal, define la categoría del tiempo-eje (situado en el año 500 a. de C.) y se ocupa de problemas relacionados con la prehistoria, las primeras grandes culturas, la significación de los pueblos indogermanos y el carácter de Oriente y Occidente como «tierras de la mañana y de la tarde». La segunda parte —«Presente y futuro»— subraya lo absolutamente nuevo de la ciencia y la técnica modernas, describe la situación del mundo contemporáneo, se pregunta por el futuro, analiza las tendencias fundamentales del decurso histórico, critica la planificación total propuesta por el socialismo y fija la libertad como meta del hacer humano. La tercera parte —«El sentido de la Historia»— reflexiona sobre los límites y la unidad de la historia y expone las características de la moderna conciencia histórica.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil